



نبذ الالتياء

تصنيف

أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي
المعروف بالشريف المرتضى
"المرتضى سنة ٤٣٦ هـ"



دار الأضواء



جميع الحقوق محفوظة للناس

الطبعة الثانية

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الأضواء:

هارة صريخ - شارع دكاشن - ص. ب. ٢٥/٤٠ - برقياً: غنيري مسكو بيروت لبنان

تنزيه الأئبياء

مصورات

مكتبة الصدوق



تصنيف

أبوالقاسم علي بن الحسين الموسوي

المعروف بالشریف المرتضى

"المنفصلة ٤٣٦ هـ"



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تقديم وترجمة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم ، والحمد لله رب العالمين ، اللهم صل وسلم على سيدنا محمد خاتم المرسلين وعلى الأئمة المعصومين ، وبارك على آله ومن تبعهم على دينه الى يوم الدين .

وأما بعد . . .

فإن الله أنعم على ذرية آدم بالبصيرة يهتدون بها الى الحق لمن أراد ، وهياً لهم أسباب الهداية بعد كل مَيلٍ عنها ، فبعث فيهم رسله أنواراً تسطع في سمائهم كلما حلت بهم ظلمة ، وبث بينهم رسالاته سلسيلاً دائماً كلما أصابهم قحط من العلم ينهلون منها ما شاؤوا بركة ورحمة ومغفرة منه إنه هو الغفور الرحيم . ثم ختم ذلك بخاتم رسله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، وبكتابه الكريم ليتم به نعمته على خلقه ، وجعل فيهم ذرية محمد آل بيته المعصومين مصابيح الهدى ومفاتيح الخلاص يهدون بدين جدهم من ضل ، ويقيلون بسنته من عثر أو زل ، وأختار بفضل حكمته ورعايته ممن سار على دربهم من العلماء والمؤمنين نخبة صالحة تتواصل باستمرار من السلف الى الخلف ، تنفض غبار التآمر عن هذا الدين الحنيف ليظل مصاناً مشرقاً الى يوم القيامة بإذنه تعالى إنه هو السميع المجيب .

من هنا كانت الحاجة ملحة أن نلجأ دائماً الى المعين الذي لا ينضب

لنرفد منه سواقينا الجافة ، أعني الى صدر الإسلام ، وعصور نهضته ، وما نحياء
اليوم ومنذ مئات السنين من ظلمات دامسة أريد لديتنا فيها الهلاك والدثور .

فبالرغم من الاعتداءات السافرة على تراثنا وخزائن علومنا وتعمد
إحراقها وإغراقها من جحافل الغزاة وتار الماضي والحاضر ، إلا أنه يظل
سناها وهاجاً يبهر الأبصار والألباب .

ويحضرني هنا هذا البيت الذي يقول : -

قد تنكر العين ضوء الشمس من رميد

وينكر الفم طعم الماء من سقم

فإنكار البعض لتاريخنا لا يعني طمسه وزواله .

فكلما توغلنا في الماضي استوقفتنا أطواد شامخة لعلماء ومفكرين أجلاء
حفروا في الذاكرة أسطراً لا يمكن أن تمحى . فكانت معلقات ذهبية تباهت
بها أجيالنا وتوارثتها عبر العصور حتى يومنا هذا .

ولو أردنا أن نسترسل في تعداد كنوزنا تلك لما وسعنا ذلك ، لما تحويه
من قلائد نفيسة . وحسبنا أن نختار منها علماً عالماً أديباً شاعراً يغني بمفرده
فقر مكتبات عصرنا الحاضر ، ويزين صدرها فيكون بمثابة واسطة العقد لها ،
عنيت به علم الهدى ذي المجدين الشريف المرتضى علي بن الحسين .

لماذا ؟ وكيف ؟ نترك للقلم والقرطاس مجال التعريف به .

اسمه ونسبه : -

هو السيد الشريف أبو القاسم علي بن طاهر ذي المناقب أبي أحمد
الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر
الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي
طالب صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين . لقب بالمرتضى ذي المجدين

علم الهدى . كان أُوحد أهل زمانه علماً وكلاماً وحديثاً وشِعراً فكان بذلك مثلاً للثقافة الكاملة .

أما والده فيكنى بأبي أحمد ويلقب بـ « الطاهر ، الأجل ، ذو المناقب ، الأُوحد » . كان نقيب الطالبين وعالمهم وزعيمهم ، جمع الى رئاسة الدين زعامة الدنيا لعلو همته وسماحة نفسه وعظيم هيئته وجليل بركته . وكان قوي المنة شديد العصبية يتلاعب بالدول ، ويتجرأ على الأمور .

وأما والدته فهي فاطمة بنت الحسن الملقب بالناصر الصغير نقيب العلويين في بغداد وعالمهم وزاهدهم وشاعرهم .

وقد ورد في كتاب بحر العلوم حول نسب الشريف المرتضى ما يلي : « أما النسب فهو أقصر الشرفاء نسباً ، وأعلامهم حسباً ، وأكرمهم أمأً وأبأً ، وبينه وبين أمير المؤمنين عليه السلام عشر وسائط من جهة الأم والأب معاً ، وبينه وبين الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام خمسة آباء كرام » .

ولادته ووفاته :

ولد السيد الشريف المرتضى في رجب سنة ٣٥٥ هـ - ٩٦٦ م في بغداد ، وتوفي بها في الخامس والعشرين من ربيع الأول من سنة ٤٣٦ هـ - ١٠٤٤ م ، وسنه يومئذ ثمانون سنة وثمانية أشهر ، ودفن في داره أولاً ثم نقل الى جوار جده الحسين عليه السلام ، حيث دفن في مشهده المقدس مع أبيه وأخيه وقبورهم ظاهرة مشهورة^(١) .

سماته الخلقية وصفاته الخلقية :

كان الشريف المرتضى رحمه الله رُبَّع القامة نحيف الجسم أبيض اللون

(١) جاء ذلك في ترجمة في كتاب رسائل الشريف المرتضى المجموعة الأولى - مطبعة سيد

الشهداء - قم ١٤٠٥ هـ في الصفحة ٣٩ .

حسن الصورة . اشتهر بالبذل والسخاء والإغضاء عن الحساد والأعداء ،
بالرغم مما وصمه به هؤلاء من البخل وقلة الإنفاق . وخير دليل على سخائه
وبذله ما تعهد به مدرسته العلمية وتلامذته من انفاق وبذل .

وله في ذم الحرص والطمع قصائد ومقطوعات في ديوانه نذكر منها هذه
الآيات :

لا درُ درُ الحرص والطمع ومذلّة تأتيك من نُجعِ
وإذا انتفعت بما ذلت به فلأنت حقاً غيرُ منتفعِ
ومصارع الأحياء كلّهم في الدهر بين الرّي والشبع
وإذا علمت بفرقتي جدّتي فعلام فيما فاتني جزعي

وكان رحمه الله ميالاً إلى الزهد في الدنيا راغباً عنها ذاماً لها ، داعياً إلى
الاعتبار فيها ، سالكاً سبيل أجداده الكرام ، والصحابّة العظام ، من جعلها
مجازاً للآخرة ، ومزاداً لدار القرار .

ويختصر ذلك بهذه الآيات من ديوانه :

لا تقرّبن عضيهة إن العضائه مخزياتُ
واجعل صلاحك سرمداً فالباقيات الصالحاتُ
في هذه الدنيا ومن فيها لنا أبداً عظاتُ
إمّا صروفٌ مقبلا ت أو صروف مدبراتُ
والذلّ موتٌ للفتى والعز في الدنيا حياةُ
والذخر في الدارين إمّا طاعة أو مائراتُ
إلا أنه مع زهده في الدنيا وتقشفه فيها كان ذا مقام سياسي في الدولة
خطير ، وذلك بفضل ما أوتي من أصالة الرأي ووقارة العلم والمال ، مع عز
العشيرة وكثرة الرجال .

وكان رحمه الله مشغولاً بالعلم منصرفاً إليه بين دراسة وتدريس ، محباً

لتلامذته وملازميه . وقد اتخذ من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضم طلاب الفقه والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم كالفلك والحساب وغيره ، حتى سميت دار العلم ، وكان له فيها مجلس للمناظرات .

والملفت للنظر حسب ما روى المحققون أن مدرسته كانت جامعة إنسانية ، اجتمع فيها كثير من طلاب العلم من مختلف المذاهب والملل دون تفريق بين ملة وملة ومذهب ومذهب .

وهذا يدل على رحابة صدره وسعة أفقه وعمق نظراته الإنسانية وترفعه عن العصبية والطائفية والمذهبية التي كان يعتبرها نابعة من الجهل وضيق الأفق .

كما أنه - قدس الله سره - شغف بجمع الكتب وولع بإقتنائها ، ويكفي ما ذكر أن خزانته ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته ومخطوطاته ومقروءاته على ما حصره وأحصاه صديقه وتلميذه أبو القاسم التنوخي .
عصره ومعاصروه وأصحابه :

عاش الشريف المرتضى في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين وهي فترة انكماش الدولة العباسية وضعفها ووهنها أيام سيطرة أمراء الإقليم على حكم أقاليمهم وتولي بني يويه شؤون السلطة في بغداد .

وكان له بفضل ما أوتي من شرف العلم والنسب وما تحلى به من غزارة العلم وقوة الشخصية وعزة النفس ووفارة المال وجميل الخصال وسمو الرتبة وجيل المكانة أصدقاء كثر جلهم من أهل العلم والأدب والفضل والشرف ، ويكفي أن نذكر بعض أساتذته وتلامذته ممن كانت لهم المراكز والرتب العلمية والدينية والدينية ، إضافة إلى صلاته الوثيقة بالخلفاء والملوك والوزراء والأمراء والقادة ، لتبين المكانة العالية التي كان يتمتع بها رحمه الله . ونذكر على سبيل المثال :

من أساتذته ومشايخه :

- الشيخ المفيد العالم المتكلم المشهور، اشتهر بكثرة علمه . وهو محمد بن محمد بن عبد السلام العكبري البغدادي المكنى بأبي عبد الله وابن المعلم .
- ابن نباتة : الشاعر المشهور وهو أبو نصر عبد العزيز بن عمر بن محمد بن أحمد بن نباتة السعدي .
- المرزباني : وهو أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى بن عبيد الله المعروف بالمرزباني . كان راوية للأخبار والآداب والشعر .
- ابن جنينا : وهو أبو القاسم بن عبد الله بن عثمان بن يحيى الدقاق المعروف بابن جنينا . كان قاضياً محدثاً ثقة مأموناً حسن الخلق .
- أبو عبد الله القمي : وهو الحسين بن علي بن الحسين بن بابويه ، أخو الشيخ الصدوق ، كان جليل القدر عظيم الشأن في الحديث . وقد وثقه أصحاب التراجم ، وأخباره مشهورة في كتبهم .

من تلامذته :

- الطوسي : وهو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ، الفقيه الأصولي والمحدث الشهير .
- أبو يعلى الديلمي « سالار » : وهو محمد بن حمزة أو ابن عبد العزيز الطبرستاني . وكان ينوب عن استاذة المرتضى في التدريس ، وهو فقيه متكلم .
- أبو الصلاح الحلبي : وهو الشيخ تقي الدين بن النجم الحلبي خليفة المرتضى في البلاد الحلبية ومن كبار علماء الإمامية .

- ابن البراج : وهو أبو القاسم القاضي السعيد عبد العزيز بن تحرير بن عبد العزيز بن البراج .

- أبو الفتح الكراجكي : وهو الشيخ الإمام العلامة أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي ، عالم ، فاضل ، متكلم ، فقيه ، محدث ، ثقة جليل القدر .

- عماد الدين ذو الفقار : وهو السيد الإمام عماد الدين ذو الفقار محمد بن معبد بن الحسن بن أبي جعفر الملقب بحميدان ، أمير اليمامة بن اسماعيل بن يوسف بن محمد بن يوسف بن الأخيضر بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام . كان فقيهاً عالماً متكلماً ورعاً .

- الدوريسي : هو أبو عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد بن العباسي الرازي الدوريسي . من أكابر علماء الإمامية اشتهر في جميع الفنون .

من الخلفاء :

الطائع لأمر الله ، والقادر ، وابنه القائم بأمر الله وأبو العباس محمد بن القائم بأمر الله .

من الملوك :

بهاء الدولة البويهية وأبناؤه شرف الدولة ، وسلطان الدولة ، وركن الدين جلال الدولة ، وأبو كاليجار المرزبان .

من الوزراء :

أبو غالب محمد بن خلف ، وأبو علي الرخجي ، وأبو علي الحسن بن حمد ، وأبو سعيد بن عبد الرحيم ، وأبو الفتح ، وأبو الفرج محمد بن

جعفر بن فسانجس ، وأبو طالب محمد بن أيوب بن سليمان البغدادي ، وأبو منصور بهرام بن مافنة .

من النقباء :

والده الشريف أبو أحمد الموسوي ، وخاله الشريف أحمد بن الحسن الناصر ، وأخوه الشريف أبو الحسن محمد الرضوي ، والشريف أبو علي عمر بن محمد بن عمر العلوي ، وأبو الحسن الزينبي ، وأبو الحسين بن الشبيه العلوي .

من الأمراء :

أبو الغنائم محمد بن يزيد ، وأبو علي أستاذ هرمز ، وأبو منصور بويه بن بهاء الدولة ، وأبو شجاع بكران بن بلفوارس ، وعنبر الملكي ، وعقيل غريب بن مقفى .

من العلماء والقضاة والأدباء :

الشيخ أبو الحسن عبد الواحد بن عبد العزيز الشاهد ، وسعد الأئمة أبو القاسم وابنه معتمد الحضرة أبو محمد ، وأبو الحسين لبن الحاجب ، وأبو اسحاق الصابي ، وابن شجاع الصوفي ، وأبو الحسين الإقاسمي العلوي ، وأبو الحسين البتي أحمد بن علي الكاتب ، والقاضي أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي ، وأبو الحسن السمسعي ، والشاعر أبو بكر محمد بن عمر العنبري .

قليل في الشريف المرتضى الكثير في تعداد مزاياه وفضائله ومراتبه ، وبما قيل فيه :

- في مرآة الجنان : « إمام أئمة العراق بين الاختلاف والافتراق ، إليه فزع علماؤنا ، وأخذ عنه عظمائنا ، صاحب مدارسها وجامع شاردها وأنسها ،

ممن سارت أخباره وعرفت بها أشعاره ، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره ، وتوآلفه في أصول الدين ، وتصانيفه في أحكام المسلمين مما يشهد أنه فرع تلك الأصول ، ومن أهل ذلك البيت الجليل .

- في جامع الأصول قال ابن الأثير :

« ان مروج المائة الرابعة بقول فقهاء الشافعية هو أبو حامد أحمد بن طاهر الاسفرايني ، وبقول علماء الحنفية أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي ، وباعتقاد المالكية أبو محمد عبد الوهاب بن نصر ، وبرواية الحنبلية هو أبو عبد الله الحسين ابن علي بن حامد ، وبرواية علماء الإمامية هو الشريف المرتضى الموسوي . »

- في تمة يتيمة الدهر قال الثعالبي :

« قد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد الى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم ، وله شعر في نهاية الحسن . »

تصانيفه :

وقد بلغت تصانيفه ورسائله ومؤلفاته مئة وسبعة عشر مصنفاً كما ورد في كتابه (رسائل الشريف المرتضى - المجموعة الأولى) المطبوعة في قم سنة ١٤٠٥هـ . لاحظ الصفحات من ٣٣ الى ٣٩ .

وهكذا نجد الشريف المرتضى طيب الله ثراه ، قد مخر عجاب هذا البحر الزاخر المتلاطم الأمواج الدينية منها والأدبية والفكرية والسياسية والإجتماعية ، فكان كالمارد تحدى العواصف والأعاصير ممتشقا ذهنأ وقادأ وقلبأ كبيرأ ، وعلماً غزيراً ، وعزيمة لا تلين .

فكان بحق علماً في حياته ، وقدوة بعد مماته .

دار الأذ

ت في ٢٠ / ٩ / ١٩٨٨

٩ / صفر / ١٤٠٩هـ

١٠٠ / ١٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على خيرته من خلقه ،
على عباده محمد وآله الأبرار الطاهرين ، الذين اذهب الله عنهم الرجس
وطهرهم تطهيراً .

سألت احسن الله توفيقك ، إملأ كتاب في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم
السلام عن الذنوب والقبايح كلها ، ما سمي منها كبيرة أو صغيرة والرد على
من خالف في ذلك ، على اختلافهم وضروب مذاهبهم وأنا اجيب إلى ما
سألت على ضيق الوقت ، وتشعب الفكر ، وأبتدىء بذكر الخلاف في هذا
الباب ، ثم بالدلالة على مذهب الصحيح من جملة ما اذكره من المذاهب ،
ثم بتأويل ما تعلق به المخالف من الآيات والأخبار ، التي اشتبه عليه وجهها ،
وظن انها تقتضي وقوع كبيرة أو صغيرة من الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، ومن
الله تعالى استمد المعونة والتوفيق ، وإياه أسأل التأييد والتسديد .

بيان الخلاف في نزاهة الأنبياء عن الذنوب :

اختلف الناس في الأنبياء عليهم السلام . فقالت الشيعة الامامية ، لا
يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان او صغيراً ، لا قبل النبوة
ولا بعدها ، ويقولون في الأئمة مثل ذلك ، وجوز اصحاب الحديث

والحشوية^(١) على الأنبياء الكبائر قبل النبوة ، ومنهم من جوزها في حال النبوة سوى الكذب فيما يتعلق باداء الشريعة ، ومنهم من جوزها كذلك في حال النبوة بشرط الاستمرار دون الاعلان ، ومنهم من جوزها على الاحوال كلها ، ومنعت المعتزلة^(٢) . من وقوع الكبائر والصغائر المستخفة من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة وفي حالها ، وجوزت في الحالين وقوع ما لا يستخف من الصغائر ، ثم اختلفوا فمنهم من جوز على النبي (ص) الاقدام على المعصية الصغيرة على سبيل العمد ، ومنهم من منع من ذلك وقال انهم لا يقدمون على الذنوب التي يعلمونها ذنباً ، بل على سبيل التأويل .

وحكي عن النظام^(٣) ، وجعفر بن مبشر^(٤) ، وجماعة ممن تبعهما ، ان ذنوبهم لا تكون إلا على سبيل السهو والغفلة ، وانهم مؤاخذون بذلك ، وان كان موضوعاً من أمهم لقوة معرفتهم وعلو مرتبتهم . وجوزوا كلهم ومن قدمنا ذكره من الحشوية وأصحاب الحديث على الأئمة الكبائر والصغائر ، إلا انهم يقولون ان بوقوع الكبيرة من الامام تفسد إمامته ويجب عزله والاستبدال به .

(١) الحشوية : هم المحدثون القائلون بنفي التأويل .

(٢) المعتزلة : هم جماعة من المسلمين اعتمدوا على المنطق والقياس في مناقشة القضايا الكلامية .

أهم تعاليمهم :

- ١ - ان مقترف الكبيرة ليس بالكافر ولا بالمؤمن بل في منزلة بين المنزلتين .
- ٢ - حرية الاختيار ، أي أن الإنسان ذو إرادة حرة وليس مجبراً على إتيان أعماله .
- ٣ - خلق القرآن .

كما ناقشوا قضايا التوحيد والعدل والصفات الإلهية .

أشهر المعتزلة : واصل بن العطاء وعمرو بن عبيد ، وهما انفصلا عن الحسن البصري .

(٣) النظام : هو إبراهيم بن سيار (توفي ٢٣١هـ) تلميذ أبي الهذيل العلاف . متكلم معتزلي ، نشأ في البصرة وأقام في بغداد حيث توفي . وهو معلم الجاحظ . عارض آراء الفقهاء وانتقد الجبرية والمرجئة . وإليه تنسب النظامية ، وهي إحدى فرق المعتزلة .

(٤) جعفر بن مبشر : وهو أحد المعتزلة أيضاً .

واعلم ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة . في تجويزهم الصغائر على الأنبياء صلوات الله عليهم يكاد يسقط عند التحقيق لأنهم انما يجوزون من الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب ، وإنما يكون حظه نقص الثواب على اختلافهم أيضاً في ذلك ، لأن أبا علي الجبائي^(١) يقول : ان الصغيرة يسقط عقابها بغير موازنة ، فكأنهم معترفون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب . وهذه موافقة للشيعة في المعنى ، لأن الشيعة إنما تنفي عن الأنبياء عليهم السلام جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحق به فاعله الذم والعقاب ، لان الاحباط باطل عندهم ، واذا بطل الاحباط فلا معصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب ، وإذا كان استحقاق الذم والعقاب منفيًا عن الأنبياء عليهم السلام وجب ان تنتفي عنهم سائر الذنوب ، ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالاحباط ، فاذا بطل الاحباط فلا بد من الاتفاق على ان شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء (ع) من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب ، لكنه يجوز ان نتكلم في هذه المسألة على سبيل التقدير ونفرض ان الأمر في الصغائر والكبائر على ما تقوله المعتزلة ، ومتى فرضنا ذلك لم نجوز ايضاً عليهم الصغائر لما سنذكره ونبينه انشاء الله تعالى .

تنزيه الانبياء كافة عن الصغائر والكبائر :

(واعلم) ان جميع ما تنزه الأنبياء عليهم السلام عنه ، ونمنع من وقوعه منهم من يستند إلى دلالة العلم المعجز إما بنفسه أو بواسطة ؛ وتفسير هذه الجملة ، ان العلم المعجز إذا كان واقعاً موقع التصديق لمدعي النبوة والرسالة ، وجارياً مجرى قوله تعالى له : صدقت في انك رسولي ومؤيد عني . فلا بد من ان يكون هذا المعجز مانعاً من كذبه على الله سبحانه في ما يؤديه عنه ، لأنه تعالى لا يجوز أن يصدق الكذاب ، لأن تصديق الكذاب قبيح ،

(١) الجبائي : هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي يكنى بأبي علي وهو من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره ، وإليه تنسب الطائفة الجبائية .

كما قلنا ان الكذب قبيح ، فأما الكذب في غير ما يؤديه عن الله وسائر الكبائر فانما دل المعجز على نفيها ، من حيث كان دالاً على وجوب اتباع الرسول وتصديقه فيما يؤديه ، وقبوله منه ، لأن الغرض في بعثة الأنبياء عليهم السلام ، تصديقهم بالأعلام ، المعجز هو أن يمثل ما يأتون به ، فما قدح في الامتثال والقبول واثّر فيهما ، يجب أن يمنع المعجز منه ، فلهذا قلنا : انه يدل على نفي الكذب والكبائر عنهم في غير ما يؤدونه بواسطة ، وفي الأول يدل بنفسه ، فإن قيل : لم يبق إلا أن تدلوا على ان تجوز الكبائر يقدر فيما هو الغرض بالبعثة من القبول والامتثال ، قلنا : لا شبهة في أن من نجوز عليه كبائر المعاصي ولا نأمن منه الاقدام على الذنوب ، لا تكون أنفسنا ساكنة إلى قبول قوله او استماع وعظه كسكونها إلى من لا نجوز عليه شيئاً من ذلك ، وهذا هو معنى قولنا ان وقوع الكبائر منفر عن القبول ، والمرجع فيما ينفر وما لا ينفر إلى العادات واعتبار ما تقتضيه ، وليس ذلك مما يستخرج بالأدلة والقياس ، ومن رجع الى العادة علم ما ذكرناه ، وأنه من أقوى ما ينفر عن قبول القول ، فان حظ الكبائر في هذا الباب لم يزد على حد السخف والمجون والخلاعة ولم ينقص منه .

فإن قيل : أوليس قد جوز كثير من الناس على الأنبياء عليهم السلام الكبائر مع انهم لم ينفروا عن قبول أقوالهم والعمل بما شرعوه من الشرايع ، وهذا ينقض قولكم ان الكبائر منفرة .

قلنا : هذا سؤال من لا يفهم ما أوردناه ، لأننا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق ، وان لا يقع امتثال الأمر جملة . وإنما أردنا ما فسرناه من ان سكون النفس الى قبول قول من يجوز ذلك عليه لا يكون على حد سكونها الى من لا يجوز ذلك عليه ، وإنا مع تجوز الكبائر نكون أبعد من قبول القول . كما إنا مع الأمان من الكبائر نكون أقرب الى قبول القول . وقد يقرب من الشيء ما لا يحصل الشيء عنده ، كما يبعد عنه ما لا يرتفع عنده ، ألا ترى أن

عبوس الداعي للناس الى طعامه وتضجره وتبرمه منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه ، وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ، ولا يخرجهم من ان يكون منفراً ، وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من حضور دعوته وتناول طعامه ، وقد يرتفع الحضور مع ما ذكرناه ولا يخرجهم من ان يكون مقرباً ، فدل على ان المعتبر في باب المنفر والمقرب ما ذكرناه دون وقوع الفعل المنفر عنه أو ارتفاعه ، فان قيل : فهذا يقتضي ان الكبائر لا تقع منهم في حال النبوة ، فمن أين انها لا تقع منهم قبل النبوة ، وقد زال حكمها بالنبوة المسقطه للعقاب والذم ، ولم يبق وجه يقتضي التنفير .

قلنا : الطريقة في الأمرين واحدة ، لأنا نعلم ان من يجوز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال وان تاب منهما ، لا يكون حال الواعظ لنا الداعي الى الله تعالى ونحن نعرفه مقارفاً للكبائر مرتكباً لعظيم الذنوب ، وان كان قد فارق جميع ذلك وتاب منه عندنا ، وفي نفوسنا كحال من لم نعهد منه إلا النزاهة والطهارة ، ومعلوم ضرورة الفرق بين هذين الرجلين فيما يقتضي السكون والنفور ، ولهذا كثيراً ما يعير الناس . وخرج من استحقاق العقاب بها لا نسكن إلى قبول قوله ، كسكوننا إلى من لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه . ولهذا من يعهدون منه القبائح المتقدمة بها وإن وقعت التوبة منها ، ويجعلون ذلك عيباً ونقصاً وقادحاً ومؤثراً . وليس إذا كان تجويز الكبائر قبل النبوة منخفضاً عن تجويزها في حال النبوة ، وناقصاً عن رتبته في باب التنفير ، وجب ان لا يكون فيه شيء من التنفير ، لأن الشئيين قد يشتركان في التنفير ، وإن كان احدهما أقوى من صاحبه . ألا ترى ان كثير السخف والمجون والاستمرار عليهما والانهماك فيهما منفر لا محالة ، وان القليل من السخف الذي لا يقع إلا في الأحيان والأوقات المتباعدة منفر أيضاً ، وان فارق الأول في قوة النفي ولم يخرجهم نقصانه في هذا الباب من الأول من ان يكون منفراً في نفسه .

فإن قيل : فمن أين قلتم ان الصغائر لا تجوز على الأنبياء في حال النبوة وقبلها ؟

قلنا : الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في نفي الكبائر في الحالتين عند التأمل ، لأننا كما نعلم ان من يجوز كونه فاعلاً لكبيرة متقدمة قد تاب منها واقلع عنها ولم يبق معه شيء من استحقاق عقابها وذمها ، لا يكون سكوننا إليه كسكوننا الى من لا يجوز عليه ذلك . وكذلك نعلم ان من يجوز عليه الصغائر من الأنبياء (ع) أن يكون مقدماً على القبائح مرتكباً للمعاصي في حال نبوته او قبلها ، وان وقعت مكفرة لا يكون سكوننا اليه كسكوننا الى من تأمن منه كل القبائح ولا نجوز عليه فعل شيء منها . فاما الاعتذار في تجويز الصغائر بأن العقاب والذم عنها ساقطان فليس بشيء ، لأنه لا معتبر في باب التنفير بالذم والعقاب حتى يكون التنفير واقعاً عليهما ، ألا ترى ان كثيراً من المباحات منفر ولا ذم عليه ولا عقاب وكثيراً من الخلق والهيئات منفر وهو خارج عن باب الذم . على ان هذا القول يوجب على قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة ، لأن التوبة والاقلاع قد ازالا الذم والعقاب للذين يقف التنفير على هذا القول عليهما .

فإن قيل : كيف تنفر الصغائر وإنما حظها تقليل الثواب وتنقيصه ؟ لأنها بكونها صغائر قد خرجت من اقتضاء الذم والعقاب ، ومعلوم أن قلة الثواب غير منفرة . ألا ترون ان كثيراً من الأنبياء عليهم السلام قد يتركون كثيراً من النوافل مما لو فعلوه لاستحقوا كثيراً من الثواب ، ولا يكون ذلك منفرأ عنهم .

قلنا : ان الصغائر لم تكن منفرة من حيث قلة الثواب معها ، بل انما كانت كذلك من حيث كانت قبائح ومعاصي لله تعالى ، وقد بينا أن الملجأ في باب المنفر الى العادة والشاهد . وقد دللنا على انهما يقتضيان بتنفير جميع الذنوب والقبائح على الوجه الذي بيناه .

وبعد : فإن الصغائر في هذا الباب بخلاف الامتناع من النوافل ، لأنها تنقص ثواباً مستحقاً ثابتاً . وترك النوافل ليس كذلك . و الفرق واضح في العادة بين الانحطاط عن رتبة ثبتت واستحقت ، وبين قوتها . وان لا تكون حاصلة جملة . ألا ترى ان من ولى ولاية جلييلة وارتقى إلى رتبة عالية ، يؤثر في حالة العزل عن تلك الولاية والهبوط عن تلك الرتبة ، ولا يكون حاله هذه كحاله لو لم ينل تلك الولاية ولا ارتقى الى تلك الرتبة . وهذا الكلام الذي ذكرناه يبطل قول من جوز على الأنبياء عليهم السلام الصغائر على اختلاف مذاهبهم في تجويز ذلك عليهم على سبيل العمد أو التأويل . إلا ان أبا علي الجبائي ومن وافقه في قوله ان ذنوب الأنبياء لا تكون عمداً ، وإنما يقدمون عليها تأويلاً ، ويمثل لذلك بقصة آدم (ع) ، فإنه نهى عن جنس الشجرة دون عينها فتأول فظن ان النهي يتناول العين ، فلم يقدم على المعصية مع العلم بأنها معصية قد ناقض ، فإنه إنما ذهب إلى هذا المذهب تنزيهاً للأنبياء عليهم السلام ، واعتقاداً ان تعمد المعصية مع العلم يوجب كبرها ، فترهه عن معصية وأضاف اليه معصيتين ، لأنه مخطيء على مذهبه في الاعراض عن تأمل مقتضى النهي ، وهل يتناول الجنس أو العين لأن ذلك واجب عليه ومخطيء في تناول من الشجرة ، وهاتان معصيتان .

وبعد : فإن تعمد المعصية ليس يجب ان يكون مقتضياً لكبرها لا محالة ، لأنها لا يمتنع أن يكون مع التعمد لصاحبها من الخوف والوجل ما يوجب صغرها ، ويمنع من كبرها . وليس له ان يقول ان النظر فيما كلفه من الامتناع من الجنس او النوع لم يكن واجباً عليه ، لأن ذلك ان لم يكن واجباً عليه فكيف يكون مكلفاً ، وكيف يكون تناوله معصية ؟ ولا بد على هذا من ان يخطر الله تعالى بباله ما يقتضي وجوب النظر في ذلك عليه . وإذا وجب عليه النظر ولم يفعله فقد تعمد الإخلال بالواجب ، ولا فرق في باب التفسير بين الاقدام على المعصية والاخلاق بالواجب . فاذا جاز عنده ان يتعمد الاخلاق

بالواجب ولا يكون منه كبيراً ، جاز ان يتعمد منه نفس التناول ولا يكون منه كبيراً .

فأما ما حكيانه عن النظام وجعفر بن مبشر ومن وافقهما ، من ان ذنوب الانبياء عليهم السلام تقع منهم على سبيل السهو والغفلة ، وأنهم مع ذلك مؤاخذون بها ، فليس بشيء ، لأن السهو يزيل التكليف ويخرج الفعل من ان يكون ذنباً مؤاخذاً به ، ولهذا لا يصح مؤاخضة المجنون والنائم . وحصول السهو في أنه مؤثر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلة ، فلو جاز ان يخالف حال الأنبياء في صحة تكليفهم مع السهو ، جاز ان يخالف حالهم لحال أممهم في جواز التكليف مع فقد سائر ما ذكرناه وهذا واضح ، فأما الطريق الذي به يعلم ان الأئمة عليهم السلام لا يجوز عليهم الكبائر في حال الامامة ، فهو أن الامام انما احتيج اليه لجهة معلومة ؛ وهي ان يكون المكلفون عند وجوده ابعد من فعل القبيح وأقرب من فعل الواجب على ما دللنا عليه في غير موضع ، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علة الحاجة اليه ثابتة فيه . وموجبة وجود امام يكون اماماً له ، والكلام في امامته كالكلام فيه ، وهذا يؤدي الى وجود ما لا نهاية له من الأئمة وهو باطل او الانتهاء الى امام معصوم وهو المطلوب .

ومما يدل ايضاً على ان الكبائر لا تجوز عليهم ، ان قولهم قد ثبت أنه حجة في الشرع كقول الأنبياء (ع) ، بل يجوز ان ينتهي الحال إلى أن الحق لا يعرف إلا من جهتهم ، ولا يكون الطريق اليه إلا من أقوالهم على ما بيناه في مواضع كثيرة ، وإذا ثبت هذا جملة جروا مجرى الأنبياء (ع) فيما يجوز عليهم وما لا يجوز ، فاذا كنا قد بينا ان الكبائر والصغائر لا يجوزان على الأنبياء (ع) قبل النبوة ولا بعدها ، لما في ذلك من التنفير عن قبول اقوالهم ، ولما في تنزيههم عن ذلك من السكون اليهم ، فكذلك يجب أن يكون الأئمة

عليهم السلام منزّهين عن الكبائر والصغائر قبل الإمامة وبعدها ، لأن الحال واحدة .

وإذ قد قدمنا ما أردنا تقديمه في هذا الباب فنحن نبتدئ بذكر الكلام على ما تعلقوا به من جواز الكبائر على الأنبياء (ع) من الكتاب .

تنزيه آدم عليه السلام

تنزيه آدم عن الغواية :

(مسألة) فما تعلقوا به قوله تعالى في قصة آدم (ع) : ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾ ^(١) . قالوا وهذا تصريح بوقوع المعصية التي لا تكون إلا قبيحة ، وأكده بقوله ﴿ فغوى ﴾ ، وهذا تصريح بوقوع المعصية ، والغى ضد الرشد .

(الجواب) : يقال لهم أما المعصية فهي مخالفة الأمر ، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً ، فلا يمتنع على هذا أن يكون آدم عليه السلام مندوباً إلى ترك تناول من الشجرة ، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلاً وفضلاً وغير فاعل قبيحاً ، وليس يمتنع أن يسمى تارك النفل عاصياً كما يسمى بذلك تارك الواجب . فإن تسمية من خالف ما أمر به سواء كان واجباً أو نفلاً بأنه عاصٍ ظاهرة ، ولهذا يقولون أمرت فلاناً بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني ، وإن لم يكن ما أمره به واجباً ، وأما قوله ﴿ فغوى ﴾ ، فمعناه انه خاب ، لأننا نعلم انه لو فعل ما ندب اليه من ترك تناول من الشجرة لاستحق الثواب العظيم . فاذا خالف الأمر ولم يصر إلى ما

(١) سورة طه الآية (١٢١)

ندب إليه ، فقد خاب لا محالة ، من حيث انه لم يصبر إلى الثواب الذي كان يستحق بالامتناع ، ولا شبهة في أن لفظ غوى يحتمل الخيبة . قال الشاعر :

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

فإن قيل : كيف يجوز أن يكون ترك الندب معصية ؟ أو ليس هذا يوجب أن توصف الأنبياء (ع) بأنهم عصاة في كل حال ، وأنهم لا ينفكون من المعصية لأنهم لا يكادون ينفكون من ترك الندب ؟ .

قلنا : وصف تارك الندب بأنه عاص توسع وتجاوز والمجاز لا يقاس عليه ولا يعدى به عن موضعه . ولو قيل انه حقيقة في فاعل القبيح وتارك الأولى والأفضل ، ولم يجز إطلاقه أيضاً في الأنبياء (ع) إلا مع التقييد ، لأن استعماله قد كثر في القبائح ، فإطلاقه بغير تقييد موهم ، لكننا نقول : ان أردت بوصفهم بأنهم عصاة أنهم فعلوا القبائح فلا يجوز ذلك ، وان أردت أنهم تركوا ما لو فعلوه استحقوا الثواب وكان أولى فهم كذلك . فإن قيل : فأني معنى لقوله تعالى : ﴿ ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى ﴾ ^(١) وأي معنى لقوله تعالى : ﴿ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو الثواب الرحيم ﴾ ^(٢) فكيف تقبل توبة من لم يذنب ؟ ام كيف يتوب من لم يفعل القبيح ؟

قلنا : أما التوبة في اللغة : الرجوع ، ويستعمل في واحد منا وفي القديم تعالى . والثاني ان التوبة عندنا وعلى أصولنا فغير موجبة لاسقاط العقاب ، وإنما يسقط الله تعالى العقاب عندها تفضلاً ، والذي توجبه التوبة وتؤثره هو استحقاق الثواب ، فقبولها على هذا الوجه انما هو ضمان الثواب عليها . فمعنى قوله تعالى : ﴿ تاب عليه ﴾ انه قبل توبته وضمن له ثوابها ،

(١) سورة طه الآية ١٢٢

(٢) سورة البقرة الآية ٣٧

ولا بد لمن ذهب إلى ان معصية آدم عليه السلام صغيرة من هذا الجواب ، لأنه إذا قيل له كيف تقبل توبته وتغفر له معصيته ؟ قد وقعت في الأصل مكفرة لا يستحق عليها شيئاً من العقاب ، لم يكن له بد من الرجوع إلى ما ذكرناه ، والتوبة قد تحسن ان تقع ممن لا يعهد من نفسه قبيحاً على سبيل الانقطاع الى الله تعالى والرجوع اليه ، ويكون وجه حسننها في هذا الموضع إستحقاق الثواب بها أو كونها لطفاً ، كما يحسن أن تقع ممن يقطع على انه غير مستحق للعقاب ، وأن التوبة لا تؤثر في اسقاط شيء يستحقه من العقاب ، ولهذا جوزوا التوبة من الصغائر وإن لم تكن مؤثرة في اسقاط ذم ولا عقاب . فان قيل : الظاهر من القرآن بخلاف ما ذكرتموه ، لأنه اخبر ان آدم عليه السلام منهي عن أكل الشجرة بقوله : ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ ^(١) وبقوله : ﴿ ألم انهكما عن تلكما الشجرة ﴾ ^(٢) ؟ وهذا يوجب بأنه (ع) عصى بأن فعل منهياً عنه ولم يعص بان ترك مأموراً به .

قلنا : أما النهي والأمر معاً فليسا يختصان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك ، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهى بلفظ الأمر ، فإنما يكون النهي نهياً بكراهة المنهي عنه . فاذا قال تعالى : ولا تقربا هذه الشجرة ، ولم يكره قربها ، لم يكن في الحقيقة ناهياً ، كما أنه تعالى لما قال : ﴿ اعملوا ما شئتم وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ ، ولم يرد ذلك ، لم يكن أمراً . فإذا كان قد صح قوله ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة ﴾ إرادة لترك التناول ، فيجب ان يكون هذا القول أمراً ، وإنما سماه منهياً عنه ، ويسمى أمره له بأنه نهى من حيث كان فيه معنى النهي ، لأن النهي ترغيباً في الامتناع من الفعل ، وتزهيداً في الفعل نفسه . ولما كان الأمر ترغيباً في الفعل المأمور به وتزهيداً في تركه ، جاز ان يسمى نهياً . وقد يتداخل هذان الوصفان في الشاهد فيقول احدهما قد

(١) البقرة الآية ٣٥

(٢) الأعراف الآية ٢٢

أمرت فلاناً بأن لا يلقي الأمير ، وإنما يريد أنه نهاه عن لقائه ، ويقول نهيتك عن هجر زيد وإنما معناه امرتك بمواصلته ، فإن قيل ألا جعلتم النهي منقسماً الى منهى قبيح ومنهى غير قبيح ، بل يكون تركه أفضل من فعله ، كما جعلتم الأمر منقسماً الى واجب وغير واجب .

قلنا الفرق بين الأمرين ظاهر ، لأن انقسام المأمور به في الشاهد الى واجب وغير واجب غير مدفوع ، ولا خافٍ ، وليس يمكن أحد أن يدفع ان في الأفعال الحسنة التي يستحق بها المدح والثواب ما له صفة الوجوب ، وفيها ما لا يكون كذلك . فاذا كان الواجب مشاركاً للنسب في تناول الارادة له واستحقاق الثواب والمدح به ، فليس يفارقه إلا بكراهة الترك . لأن الواجب تركه مكروه والنفل ليس كذلك . فلو جعلنا الكراهة تتعلق بالقبيح وغير القبيح من الحكيم تعالى ، وكذلك النهي . كما جعلنا الأمر منه يتعلق بالواجب وغير الواجب ، لارتفع الفرق بين الواجب والنسب مع ثبوت الفصل بينهما في العقول ، فان قيل : فما معنى حكايته تعالى عنهما قولهما : ﴿ ربنا ظلمنا انفسنا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فتكونا من الظالمين ﴾ .

قلنا : معناه أنا نقصنا انفسنا وبخسناها ما كنا نستحقه من الثواب بفعل ما أريد منا من الطاعة ، وحرمانها الفائدة الجليلة من التعظيم من ذلك الثواب ، وإن لم يكن مستحقاً قبل ان يفعل الطاعة التي يستحق بها ، فهو في حكم المستحق ، فيجوز ان يوصف بذلك من فوت نفسه بأنه ظالم لها ، كما يوصف من فوت نفسه المنافع المستحقة . وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ فتكونا من الظالمين ﴾ .

فإن قيل فاذا لم تقع من آدم عليه السلام على قولكم معصية ، فلم أخرج من الجنة على سبيل العقوبة وسلب لباسه على هذا الوجه ؟ ولولا أن الاخراج من الجنة وسلب اللباس على سبيل الجزاء على الذنب ، كما قال الله

تعالى : ﴿ فوسوس لهما الشيطان ليدي لهما ما وري عنهما من سواتهما ﴾^(١) وقال تعالى في موضع آخر : ﴿ فأخرجهما مما كانا فيه ﴾^(٢) .

قلنا : نفس الاخراج من الجنة لا يكون عقاباً ، لأن سلب اللذات والمنافع ليس بعقوبة ، وإنما العقوبة هي الضرب والالم الواقعان على سبيل الاستخفاف والاهانة . وكذلك نزع اللباس وابداء السواة. فلو كانت هذه الأمور مما يجوز ان تكون عقاباً ويجوز ان يكون غيره لصرفناها عن باب العقاب الى غيره ، بدلالة ان العقاب لا يجوز ان يستحقه الأنبياء عليهم السلام . فاذا فعلنا ذلك فيما يجوز أن يكون واقعاً على سبيل العقوبة ، فهو اولى فيما لا يجوز أن يكون كذلك ، فان قيل فما وجه ذلك ان لم تكن عقوبة ؟ .

قلنا : لا يمتنع ان يكون الله تعالى علم ان المصلحة تقتضي ببقية آدم عليه السلام في الجنة وتكليفه فيها متى لم يتناول من الشجرة ، فمتى تناول منها تغيرت الحال في المصلحة وصار اخراجه عنها وتكليفه في دار غيرها هو المصلحة . وكذلك القول في سلب اللباس حتى يكون نزعُه بعد تناول من الشجرة هو المصلحة كما كانت المصلحة في ببقيته قبل ذلك ، وإنما وصف إبليس بأنه مخرج لهما من الجنة من حيث وسوس اليهما وزين عندهما الفعل الذي يكون عنده الاخراج ، وإن لم يكن على سبيل الجزاء عليه لكنه يتعلق به تعلق الشرط في مصلحته ، وكذلك وصف بأنه مبدئ لسواتهما من حيث اغواهما ، حتى اقدا على ما سبق في علم الله تعالى بأن اللباس معه ينزع عنهما ، ولا بد لمن ذهب الى ان معصية آدم عليه السلام صغيرة لا يستحق بها العقاب من مثل هذا التأويل ، وكيف يجوز ان يعاقب الله تعالى نبيه بالاخراج من الجنة أو غيره من العقاب ، والعقاب لا بد من ان يكون مقروناً بالاستخفاف والاهانة ، وكيف يكون من تعبدنا الله فيه بنهاية التعظيم والتبجيل

(١) الأعراف الآية ٢٠

(٢) البقرة الآية ٣٦

مستحقاً منا ومنه تعالى الاستخفاف والاهانة ؟ وأي نفس تسكن الى مستخف بقدره مهان موبخ مبكت ؟ وما يجيز مثل ذلك على الانبياء (ع) إلا من لا يعرف حقوقهم ولا يعلم ما تقتضيه منازلهم .

حول ايحاء ابليس لحواء بتسمية ولدها عبد الحارث :

(مسألة) فان قال قائل فما قولكم في قوله تعالى ﴿ هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين فلما آتاهاما صالحاً جعلاً له شركاء فيما آتاها فتعالى الله عما يشركون ﴾^(١) أو ليس ظاهر هذه الآية يقتضي وقوع المعصية من آدم (ع) لأنه لم يتقدم من يجوز صرف هذه الكناية في جميع الكلام اليه إلا ذكر آدم (ع) وزوجته ، لأن النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء . فالظاهر على ما ترون ينبي عما ذكرناه ، على انه قد روي في الحديث أن إبليس لعنه الله تعالى ، لما ان حملت حواء عرض لها وكانت ممن لا يعيش لها ولد . فقال لها احببت ان يعيش ولدك فسميه عبد الحارث ، وكان إبليس قد سمي الحارث ، فلما ولدت سمت ولدها بهذه التسمية . فلهذا قال تعالى : ﴿ جعلاً له شركاء فيما آتاها ﴾ .

(الجواب) : يقال له قد علمنا ان الدلالة العقلية التي قدمناها في باب أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكفر والشرك والمعاصي غير محتملة ، ولا يصح دخول المجاز فيها . والكلام في الجملة يصح فيه الاحتمال وضروب المجاز ، فلا بد من بناء المحتمل على ما لا يحتمل ، فلو لم نعلم تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل ، لكننا نعلم في الجملة ان

(١) الأعراف ١٨٩ - ١٩٠

تأويلها مطابق لدلالة العقل . وقد قيل في تأويل هذه الآية ما يطابق دليل العقل ومما يشهد له اللغة وجوه .

(منها) ان الكناية في قوله سبحانه : ﴿ جعلنا له شركاء فيما آتاهما ﴾ غير راجعة الى آدم (ع) وحواء ، بل إلى الذكور والاناث من أولادهما ، أو الى جنسين ممن اشرك من نسلهما . وان كانت الكناية الأولى تتعلق بهما ويكون تقدير الكلام : فلما أتى الله آدم وحواء الولد الصالح الذي تمنياه وطلباه جعل كفار أولادهما ذلك مضافاً الى غير الله تعالى . ويقوي هذا التأويل قوله سبحانه : ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ . وهذا ينبيء على ان المراد بالثنائية ما أردناه من الجنسين أو النوعين ، وليس يجب من حيث كانت الكناية المتقدمة راجعة الى آدم (ع) وحواء ، أن يكون جميع ما في الكلام راجعاً إليهما ، لأن الفصحى قد ينتقل من خطاب مخاطب الى خطاب غيره ، ومن كناية إلى خلافها . قال الله تعالى : ﴿ إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله ﴾^(١) فانصرف من مخاطبة الرسول صلى الله عليه وآله الى مخاطبة المرسل اليهم ، ثم قال : ﴿ وتعزروه وتوقروه ﴾^(٢) يعني الرسول ، ثم قال ﴿ وتسبحوه ﴾ يعني مرسل الرسول . فالكلام واحد متصل بعبءه ببعض والكناية مختلفة كما ترى . وقال الهذلي :

يا لهف نفسي كأن جدة خالد وبياض وجهك للتراب الاعفر
ولم يقل بياض وجهه .

وقال كثير :

أسىء بنا أو أحسنى لا ملومة لدينا ولا مقلبة ان تقلت
فخاطب ثم ترك الخطاب .

(١) الفتح الآية ٨ - ٩

(٢) الفتح الآية ٩ .

وقال الآخر :

فدى لك ناقتي وجميع أهلي ومالي انه منه أتاني
ولم يقل منك أتاني .

فإن قيل ، كيف يكنى عن لم يتقدم له ذكر ؟ .

قلنا : لا يمتنع ذلك ، قال الله تعالى : ﴿ حتى توارت
بالحجاب ﴾^(١) ولم يتقدم للشمس ذكر ، وقال الشاعر :
لعمرك ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوماً وضاق بي الصدر
ولم يتقدم للنفس ذكر .

والشواهد على هذا المعنى كثيرة جداً على انه قد تقدم ذكر ولد
آدم (ع) ، وتقدم أيضاً ذكرهم في قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلقكم من نفس
واحدة ﴾^(٢) ومعلوم ان المراد بذلك جميع ولد آدم عليه السلام . وتقدم أيضاً
ذكرهم في قوله تعالى : ﴿ فلما أتاهما صالحاً ﴾ لأن المعنى أنه لما أتاهما
ولداً صالحاً . والمراد بذلك الجنس ، وإن كان اللفظ لفظ وحدة . وإذا تقدم
مذكوران وعقبا بأمر لا يليق بأحدهما ، وجب أن يضاف الى من يليق به .
والشرك لا يليق بآدم عليه السلام ، فيجب ان ننفيه عنه ، وإن تقدم ذكره وهو
يليق بكفار ولده ونسله فيجب ان نعلقه بهم .

(ومنها) ما ذكره أبو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني ، فإنه يحمل الآية
على ان الكناية في جميعها غير متعلقة بآدم (ع) وحواء ، فيجعل الهاء في
﴿ تغشيهما ﴾ والكناية في ﴿ دعوا الله ربهما ﴾ و﴿ اتاهما صالحاً ﴾ راجعين الى
من اشرك . ولم يتعلق بآدم (ع) من الخطاب إلا قوله تعالى : ﴿ خلقكم من
نفس واحدة ﴾ قال : والاشارة في قوله : ﴿ خلقكم من نفس واحدة ﴾ إلى

(١) ص الآية ٣٢

(٢) الأعراف الآية ١٨٩

الخلق عامة . وكذلك قوله : ﴿ وجعل منها زوجها ﴾ ثم خص منها بعضهم ، كما قال الله تعالى : ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة ﴾ ^(١) فخاطب الجماعة بالتسيير ، ثم خص راكب البحر . وكذلك هذه الآية أخبرت عن جملة أمر البشر بأنهم مخلوقون من نفس واحدة وزوجها ، وهما آدم وحواء . ثم عاد الذكر إلى الذي سأل الله تعالى ما سأل فلما أعطاه إياه ، أدعى له الشركاء في عطيته . قال وجايز أن يكون عنى بقوله : ﴿ هو الذي خلقكم من نفس واحدة ﴾ المشركين خصوصاً ، إذا كان كل بني آدم مخلوقاً من نفس واحدة وزوجها ، ويكون المعنى في قوله تعالى : ﴿ خلقكم من نفس واحدة ﴾ . وهذا قد يجيء كثيراً في القرآن وفي كلام العرب .

قال الله تعالى : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ ^(٢) والمعنى فاجلدوا كل واحد منهم ثمانين جلدة . وهذا الوجه يقارب الوجه الأول في المعنى وإن خالفه في الترتيب .

(ومنها) أن تكون الهاء في قوله : ﴿ جعلاً له شركاء ﴾ راجعة إلى الولد لا إلى الله تعالى ، ويكون المعنى انهما طلبا من الله تعالى أمثلاً للولد الصالح ، فشركا بين الطلبتين . ويجري هذا القول مجرى قول القائل : طلبت مني درهماً فلما أعطيتك شركته بآخر ، أي طلبت آخر مضافاً إليه . فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن تكون الكناية من أول الكلام إلى آخره راجعة إلى آدم وحواء عليهما السلام .

فإن قيل : فأى معنى على هذا الوجه لقوله : ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ وكيف يتعالى الله عن أن يطلب منه ولد بعد آخر .

(١) يونس الآية ٢٢

(٢) النور ٤

(قلنا) لم ينزه الله تعالى نفسه عن هذا الاشراك ، وإنما نزهها عن الاشراك به ، وليس يمتنع ان ينقطع هذا الكلام عن حكم الاول ، ويكون غير متعلق به ، لأنه تعالى قال : ﴿أبشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾^(١) فنزه نفسه تعالى عن هذا الشرك دون ما تقدم ، وليس يمتنع انقطاع اللفظ في الحكم عما يتصل به في الصورة ، وهذا كثير في القرآن وفي كلام العرب^(٢) ، لأن من عادة العرب ان يراعوا الألفاظ أكثر من مراعاة المعاني ، فكأنه تعالى لما قال جعلاً له شركاء فيما اتاهما ، وأراد الاشتراك في طلب الولد ، جاء بقوله تعالى عما يشركون على مطابقة اللفظ الأول ، وإن كان الثاني راجعاً الى الله تعالى ، لأنه يتعالى عن اتخاذ الولد وما اشبهه . ومثله قول النبي قد سئل عن العقيقة فقال : « لا أحب العقوقة » ، ومن شاء منكم ان يعق عن ولده فليفعل . فطابق اللفظ وإن اختلف المعنيان وهذا كثير في كلامهم .

فأما ما يدعي في هذا الباب من الحديث فلا يلتفت اليه ، لأن الاخبار يجب ان تبنى على أدلة العقول ، ولا تقبل في خلاف ما تقتضيه أدلة العقول . ولهذا لا تقبل أخبار الجبر والتشبيه ، ونردها أو نتأولها ان كان لها مخرج سهل . وكل هذا لو لم يكن الخبر الوارد مطعوناً على سنده مقدوحاً في طريقه ، فإن هذا الخبر يرويه قتادة عن الحسن عن سمرة وهو منقطع ، لأن الحسن لم يسمع من سمرة شيئاً في قول البغداديين . وقد يدخل الوهن على هذا الحديث من وجه آخر ، لأن الحسن نفسه يقول بخلاف هذه الرواية فيما

(١) الأعراف ١٩١

(٢) في نسخة زيادة هكذا قال الشريف المرتضى في قوله تعالى : ﴿جعلاً له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون﴾ .

فايدة : إذا كان الثاني غير الأول لأن من عادة : الخ .

رواه خلف بن سالم عن اسحاق بن يوسف عن عوف عن الحسن في قوله تعالى : ﴿ فلما أتاهما صالحاً جملاً له شركاء فيما أتاهما ﴾ قال هم المشركون . وبإزاء هذا الحديث ما روي عن سعيد بن جبير وعكرمة والحسن وغيرهم ، من ان الشرك غير منسوب الى آدم وزوجته عليهما السلام وان المراد به غيرهما وهذه جملة واضحة .

تنزيه نوح عليه السلام

تنزيه نوح عما لا يليق به

(مسألة) فان سأل سائل عن قوله تعالى : ﴿ ونادى نوح ربه فقال رب ان أبني من اهلي وان وعدك الحق وأنت احكم الحاكمين قال يا نوح أنه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين ﴾^(١) فقال : ظاهر قوله تعالى انه ليس من أهلك ، فيه تكذيب ، لقوله عليه السلام ان ابني من أهلي . واذا كان النبي (ع) لا يجوز عليه الكذب فما الوجه في ذلك ؟ قيل له في هذه الآية وجوه ، كل واحد منها صحيح مطابق لأدلة العقل^(٢).

(أولها) أن نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول فيه نفي النسب ، وإنما نفى ان يكون من أهله الذين وعده الله تعالى بنجاتهم ، لأنه عز وجل كان وعد نوحاً عليه السلام بأن ينجي أهله في قوله : ﴿ قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ﴾^(٣) فاستثنى من أهله من اراد اهلاكه بالغرق . ويدل على صحة هذا التأويل قول نوح عليه السلام : ان ابني من

(١) هود الآية ٤٥ - ٤٦ .

(٢) راجع قصص الأنبياء - قصة نوح عليه السلام - المسألة الخامسة .

(٣) هود الآية ٤٠

اهلي وان وعدك الحق . وعلى هذا الوجه يتطابق الخبران ولا يتنافيان . وقد روي هذا التأويل بعينه عن ابن عباس وجماعة من المفسرين .

(والوجه الثاني) ان يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ ليس من اهلك ﴾ أي انه ليس على دينك ، وأراد انه كان كافراً مخالفاً لأبيه ، فكأن كفره اخرجه من ان يكون له أحكام أهله . ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى على سبيل التعليل : ﴿ انه عمل غير صالح ﴾ فتبين انه انما خرج عن احكام اهله بكفره وبيع عمله . وقد حكى هذا الوجه أيضاً عن جماعة من اهل التأويل .

(والوجه الثالث) انه لم يكن ابنه على الحقيقة ، وإنما ولد على فراشه . فقال (ع) ان ابني على ظاهر الأمر . فأعلمه الله تعالى ان الأمر بخلاف الظاهر ، ونبهه على خيانة امرأته ، وليس في ذلك تكذيب خبره ، لأنه انما اخبر عن ظنه وعما يقتضيه الحكم الشرعي ، فاخبره الله تعالى بالغيب الذي لا يعلمه غيره . وقد روي هذا الوجه عن الحسن ومجاهد وابن جريج . وفي هذا الوجه بعد ، إذ فيه منافاة للقرآن لأنه تعالى قال : ﴿ ونادى نوح ابنه ﴾ فأطلق عليه اسم البنوة . ولأنه تعالى أيضاً استثناه من جملة أهله بقوله تعالى : ﴿ واهلك إلا من سبق عليه القول ﴾ . ولأن الانبياء عليهم السلام يجب ان ينزهوا عن هذه الحال لأنها تعبير وتشيين ونقص في القدر ، وقد جنبهم الله تعالى ما دون ذلك تعظيماً لهم وتوقيراً ونفياً لكل ما ينفر عن القبول منهم . وقد حمل ابن عباس قوة ما ذكرناه من الدلالة على ان تأويل قوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط ، فخانتاهما ، أن الخيانة لم تكن منهما بالزنا ، بل كانت احدهما تخبر الناس بأنه مجنون ، والأخرى تدل على الأضياف . والوجهان الأولان هما المعتمدان في الآية ، فإن قيل اليس قد قال جماعة من المفسرين ان الهاء في قوله تعالى : ﴿ انه عمل غير صالح ﴾ راجعة الى السؤال ؟ والمعنى ان سؤالك إياي ما ليس لك به علم عمل غير صالح ، لأنه قد وقع من نوح (ع) السؤال والرغبة في قوله : رب إن ابني من

اهلي وان وعدك الحق ، ومعنى ذلك نجه كما نجيت . قلنا ليس يجب ان تكون الهاء في قوله انه عمل غير صالح ، راجعة الى السؤال بل الى الابن يكون تقدير الكلام : ان ابنك ذو عمل غير صالح ، فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه ويشهد لصحة هذا التأويل ، قول الخنساء^(١):

ما ام سقب على بو^(٢) تطيف به قد ساعدتها على التحنان اظفار
ترتع ما رتعت حتى إذا ذكرت فانما هي اقبال وادبار
وانما اراد انها ذات إقبال وذات إدبار ، وقد قال قوم في هذا الوجه : ان المعنى في قوله : إنه عمل غير صالح ، أن اصله عمل غير صالح من حيث ولد على فراشه وليس بإبنه . وهذا جواب من يرى انه لم يكن ابنه على الحقيقة . والذي اخترناه خلاف ذلك ، وقد قرئت هذه الآية بنصب اللام وكسر الميم ونصب غير ، ومع هذه القراءة لا شبهة في رجوع معنى الكلام الى الابن دون سؤال نوح (ع) ، وقد ضعف قوم هذه القراءة فقالوا : كان يجب ان يقول انه عمل عملاً غير صالح ، لأن العرب لا تكاد تقول هو يعمل غير حسن ، حتى يقولوا عملاً غير حسن . وليس هذا الوجه بضعيف ، لأن من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وروال اللبس . فيقول القائل : قد فعلت صواباً وقلت حسناً ، بمعنى فعلت فعلاً صواباً وقلت قولاً حسناً . وقال عمر بن أبي ربيعة المخزومي^(٣) ؟

ايها القائل غير الصواب آخر النصيح واقل عتابي
وقال أيضاً :

وكم من قتيل ما يباء به دم ومن علق رهناً اذا لفه الدما^(٤)

(١) شاعرة عربية (٥٧٥ - ٦٦٤ هـ) اشتهرت برثاء أخويها .

(٢) هكذا وردت في الأصل ولعلها (بوق) كما يدل سياق المعنى .

(٣) شاعر غزلي شهير (٦٤٤ - ٧١١ هـ) تزهد في آخر حياته .

(٤) ومن علق رهناً إذا ألفه غنما - خل .

ومن مالي عينيه من شيء غيره إذا راح نحو الحمرة البيض كالدماء
أرادوكم من انسان قتيل .

وقال رجل من بجيلة :

كم من ضعيف العقل متكت القوى ما ان له نقض ولا ابرام
أرادكم من انسان ضعيف العقل والقوى .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتم فلم قال الله تعالى : ﴿ فلا
تسألني ما ليس لك به علم اني أعظك ان تكون من الجاهلين ﴾ فكيف قال
نوح عليه السلام من بعد : ﴿ رب اني أعوذ بك ان أسألك ما ليس لي به علم
وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين ﴾^(١) . قلنا ليس يمتنع أن يكون
نوح (ع) نهى عن سؤال ما ليس له به علم ، وإن لم يقع منه ، وإن يكون
هو (ع) تعوذ من ذلك ، وإن لم يواقع . ألا ترى أن نبينا صلى الله عليه وآله
قد نهى عن الشرك والكفر ، وإن لم يقع منه ، في قوله تعالى : ﴿ لئن
أشركت ليجبطن عملك ﴾ . وإنما سأل نوح عليه السلام نجاة ابنه باشتراط
المصلحة لا على سبيل القطع . فلما بين الله تعالى أن المصلحة في غير
نجاته ، لم يكن ذلك خارجاً عما تضمنه السؤال . فأما قوله تعالى : ﴿ اني
اعظك ان تكون من الجاهلين ﴾ ، فمعناه لئلا تكون منهم . ولا شك في ان
وعظه تعالى هو الذي يصرفه عن الجهل ويزهه عن فعله . وهذا كله واضح .

(١) سورة الآية ٤٧

تنزيه ابراهيم عليه السلام

تنزيه ابراهيم (ع) عن الكفر والعصيان :

فإن قال قائل : فما معنى قوله تعالى حاكياً عن ابراهيم عليه السلام : ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربي لأكونن من القوم الظالمين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ﴾^(١) أوليس ظاهر هذه الآية يقتضي انه عليه السلام كان يعتقد في وقت من الأوقات الألوهية للكواكب ، وهذا مما قلتم انه لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام .

(الجواب) : قيل له في هذه الآية جوابان : احدهما ان ابراهيم عليه السلام انما قال ذلك في زمان مهلة النظر ، وعند كمال عقله وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه وتحريك الدواعي على الفكر والتأمل له ، لأن ابراهيم (ع) لم يخلق عارفاً بالله تعالى ، وإنما اكتسب المعرفة لما اكمل الله تعالى عقله وخوفه من ترك النظر بالخواطر والدواعي ، فلما رأى الكواكب :

وقد روي في التفسير أنه رأى الزهرة واعظمه ما رآها عليه من النور

(١) الأنعام الآيات ٧٦ - ٧٨ .

وعجيب الخلق ، وقد كان قومه يعبدون الكواكب ويزعمون انها آلهة . قال هذا ربي على سبيل الفكر والتأمل لذلك ، فلما غابت وأفلت وعلم ان الأفول لا يجوز على الإله ، علم انها محدثة متغيرة منتقلة . وكذلك كانت حالته في رؤية القمر والشمس ، وانه لما رأى ان افولهما قطع على حدوثهما واستحالة الهيتهما ، وقال في آخر الكلام : « يا قوم اني بريء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين » . وكان هذا القول منه عقيب معرفته بالله تعالى ، وعلمه بأن صفات المحدثين لا يجوز عليه تعالى .

فان قيل : كيف يجوز ان يقول عليه السلام هذا ربي ، مخبراً ، وهو غير عالم بما يخبر به ، والأخبار بما لا يأمن المخبر ان يكون كاذباً فيه قبيح . وفي حال كمال عقله ولزوم النظر لا بد من ان يلزمه التحرز من الكذب ، وما جرى مجراه من القبح .

قلنا عن هذا جوابان : احدهما : انه لم يقل ذلك مخبراً ، وإنما قال فاضاً ومقدراً على سبيل الفكر والتأمل ، ألا ترى انه قد يحسن من احدنا اذا كان ناظراً في شيء ومتأملاً بين كونه على احدى صفتيه ، ان يفرضه على احدهما لينظر فيما يؤدي ذلك الفرض اليه من صحة أو فساد ، ولا يكون بذلك مخبراً في الحقيقة . ولهذا يصح من احدنا اذا نظر في حدوث الاجسام وقدمها ان يفرض كونها قديمة ، ليتبين ما يؤدي اليه ذلك الفرض من الفساد .

والجواب الآخر : أنه أخبر عن ظنه ، وقد يجوز أنه يظن المفكر والمتأمل في حال نظره وفكره ما لا أصل له ، ثم يرجع عنه بالأدلة والعقل ، ولا يكون ذلك منه قبيحاً .

فإن قيل الآية تدل على ان ابراهيم عليه السلام ما كان رأى هذه الكواكب قبل ذلك ، لأن تعجبه منها تعجب من لم يكن رآها ، فكيف يجوز ان يكون الى مدة كمال عقله لم يشاهد السماء وما فيها من النجوم ؟ قلنا لا

يُمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ مَا رَأَى السَّمَاءَ إِلَّا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ، لِأَنَّهُ عَلَى مَا رَوَى كَانَ قَدْ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ فِي مَغَارَةٍ خَوْفًا مِنْ أَنْ يَقْتُلَهُ النَّمْرُودُ ، وَمَنْ يَكُونُ فِي الْمَغَارَةِ لَا يَرَى السَّمَاءَ فَلَمَّا قَارَبَ الْبُلُوغَ وَبَلَغَ حَدَّ التَّكْلِيفِ خَرَجَ مِنَ الْمَغَارَةِ وَرَأَى السَّمَاءَ وَفَكَرَ فِيهَا ، وَقَدْ يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ قَدْ رَأَى السَّمَاءَ قَبْلَ ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَفَكِّرْ فِي أَعْلَامِهَا ، لِأَنَّ الْفِكْرَ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا عَلَيْهِ . وَحِينَ كَمَلَ عَقْلُهُ وَحَرَكْتَهُ الْخَوَاطِرُ فَكَّرَ فِي الشَّيْءِ الَّذِي كَانَ يَرَاهُ قَبْلَ ذَلِكَ وَلَمْ يَكُنْ مُفَكِّرًا فِيهِ .

وَالْوَجْهَ الْآخَرَ فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ : هُوَ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَقُلْ مَا تَضَمَّنَتْهُ الْآيَاتُ عَلَى طَرِيقِ الشَّكِّ ، وَلَا فِي زَمَانٍ مَهْلَةٍ النَّظَرِ وَالْفِكْرِ ، بَلْ كَانَ فِي تِلْكَ الْحَالِ مَوْقِفًا عَالِمًا بِأَنَّ رَبَّهُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِصِفَةِ شَيْءٍ مِنَ الْكَوَاكِبِ ، وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْكَارِ عَلَى قَوْمِهِ وَالتَّنْبِيهِ لَهُمْ عَلَى أَنْ مَا يَغِيبُ وَيَأْفُلُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِلَهًا مَعْبُودًا ، وَيَكُونُ قَوْلُهُ : ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ مَحْمُولًا عَلَى أَحَدٍ وَجْهَيْنِ : أَيْ هُوَ كَذَلِكَ عِنْدَكُمْ وَعَلَى مَذَاهِبِكُمْ . كَمَا يَقُولُ أَحَدُنَا لِلْمَشْبَعِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْكَارِ لِقَوْلِهِ هَذَا رَبُّهُ جَسْمٌ يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ .

وَالْوَجْهَ الْآخَرَ :

أَنْ يَكُونَ قَالَ ذَلِكَ مُسْتَفْهِمًا ، وَاسْقَطَ حُرْفَ الْاسْتَفْهَامِ لِلِاسْتِغْنَاءِ عَنْهُ ، وَقَدْ جَاءَ فِي الشَّعْرِ ذَلِكَ كَثِيرًا :

قَالَ الْأَخْطَلُ^(١) :

كَذَبْتُكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطِ غُلَسِ الظَّلَامِ مِنَ الرِّبَابِ خِيَالًا

(١) الْأَخْطَلُ : شَاعِرُ الْأُمَوِيِّينَ (٦٤٠ - ٧١٠هـ) هُوَ غِيَاثُ التَّفَلُّحِيِّ لُقِبَ بِالْأَخْطَلِ لَطُولِ لِسَانِهِ أَوْ لَارْتِخَاءِ أُذُنَيْهِ لَهُ دِيْوَانٌ كَبِيرٌ أَكْثَرُهُ فِي الشَّعْرِ السِّيَاسِيِّ مَدَحٌ فِيهِ الْأُمَوِيِّينَ وَهَجَا أَعْدَاءَهُمْ .

وقال الآخر :

لعمرك ما ادري وان كنت داريا بسبع رمين الجمر أم بثمان
وانشدوا قول الهذلي :

وقوني وقالوا يا خويلد لم ترع فقلت وانكرت الوجوه هم هم

يعني أهم هم ؟

وقال ابن ابي ربيعة :

ثم قالوا تحبها قلت بهراً عدد الرمل والحصى والتراب

فإن قيل : حذف حرف الاستفهام انما يحسن اذا كان في الكلام دلالة عليه وعوض عنه ، وليس تستعمل مع فقد العوض . وما انشدتموه فيه عوض عن حرف الاستفهام المتقدم . والآية ليس فيها ذلك .

قلنا قد يحذف حرف الاستفهام مع اثبات العوض عنه ومع فقدته اذا زال اللبس في معنى الاستفهام ، وبیت ابن ابي ربيعة خال من حرف الإستفهام ومن العوض عنه . وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى : ﴿ فلا اقتحم العقبة ﴾^(١) قال هو أفلا اقتحم العقبة . فألقيت الف الاستفهام . وبعد فاذا جاز ان يلقوا الف الاستفهام لدلالة الخطاب عليها . فهلا جاز أن يلقوها لدلالة العقول عليها ، لأن دلالة العقل اقوى من دلالة غيره .

تنزيه ابراهيم (ع) عن الكذب :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قوله تعالى مخبراً عن ابراهيم عليه السلام لما قال له قومه ﴿ أنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون ﴾^(٢) وإنما عنى بالكبير الصنم الكبير . وهذا

(١) البلد الآية ١١

(٢) الأنبياء الآية ٦٢ - ٦٣

كذب لا شك فيه ، لأن ابراهيم (ع) هو الذي كسر الاصنام ، فاضافته تكسيرها الى غيره مما لا يجوز ان يفعل شيئاً لا يكون الا كذباً .

(الجواب) : قيل له الخبر مشروط غير مطلق ، لأنه قال ان كانوا ينطقون ومعلوم ان الأصنام لا تنطق ، وان النطق مستحيل عليها . فما علق بهذا المستحيل من الفعل أيضاً مستحيل ، وإنما أراد ابراهيم بهذا القول تنبيه القوم وتوبيخهم وتعنيفهم بعبادة من لا يسمع ولا يبصر ولا ينطق ولا يقدر ان يخبر عن نفسه بشيء . فقال إن كانت هذه الأصنام تنطق فهي الفاعلة للتكسير ، لأن من يجوز ان ينطق يجوز ان يفعل . واذا علم استحالة النطق عليها علم استحالة الفعل عليها ، وعلم باستحالة الأمرين أنها لا يجوز أن تكون آلهة معبودة ، وان من عبدها ضال مضل ، ولا فرق بين قوله انهم فعلوا ذلك ان كانوا ينطقون ، وبين قوله انهم ما فعلوا ذلك ولا غيره لأنهم لا ينطقون ولا يقدررون .

وأما قوله (ع) فاسألوهم ان كانوا ينطقون ، فإنما هو أمر بسؤالهم ايضاً على شرط ، والنطق منهم شرط في الأمرين ، فكأنه قال : ان كانوا ينطقون فاسألوهم ، فإنه لا يمتنع ان يكونوا فعلوه . وهذا يجري مجرى قول احداً لغيره : من فعل هذا الفعل ؟ فيقول زيد . إن كان فعل كذا وكذا . ويشير الى فعل يضيفه السائل الى زيد ، وليس في الحقيقة من فعله . ويكون غرض المسؤول نفي الأمرين جميعاً عن زيد ، وتنبيه السائل على خطئه في إضافة ما أضافه الى زيد ، وقد قرأ بعض القراء وهو محمد بن علي السهيفع اليماني : فعله كبيرهم بتشديد اللام ، والمعنى فلعله ، اي فلعلّ فاعل ذلك كبيرهم . وقد جرت عادة العرب بحذف اللام الأولى من لعل فيقولون عل ، قال الشاعر :

علّ صروف الدهر أو دولاتها تدلنا اللمة من لماتها
فتستريح النفس من زفرتها

أي لعل صروف الدهر .

وقال الآخر :

يا أبنا علك أو عساكا يسقيني الماء الذي سقاكا

فلان قيل :

فأي فائدة في ان يستفهم عن امر يعلم استحالته ، وأي فرق في المعنى بين القراءتين ؟ .

قلنا : لم يستفهم ولا شك في الحقيقة ، وإنما نبههم بهذا القول على خطيئتهم في عبادة الاصنام . فكأنه قال لهم إن كانت هذه الاصنام تضر وتنفع وتعطي وتمنع ، فلعلها هي الفاعلة لذلك التكسير ، لأن من جاز منه ضرب من الأفعال جاز منه ضرب آخر ، وإذا كان ذلك الفعل الذي هو التكسير لا يجوز على الأصنام عند القوم ، فما هو أعظم منه أولى بأن لا يجوز عليها وإن لا يضاف إليها ، والفرق بين القراءتين ظاهر ، لأن القراءة الأولى لها ظاهر الخبر ، فاحتجنا الى تعليقه بالشرط ليخرج من ان يكون كذباً . والقراءة الثانية تتضمن حرف الشك والاستفهام ، فهما مختلفان على ما ترى .

فلان قيل : اليس قد روى بشر بن مفضل عن عوف عن الحسن قال : « بلغني ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان ابراهيم عليه السلام ما كذب متعمداً قط إلا ثلاث مرات كلهن يجادل بهن عن دينه قوله اني سقيم ، وإنما تمارض عليهم لأن القوم خرجوا من قريتهم لعيدهم وتخلف هوليفعل بآلهتهم ما فعل . وقوله بل فعله كبيرهم ، وقوله لسارة انها اختي لجبار من الجبابرة لما أراد اخذها » .

قلنا : قد بينا بالأدلة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ولا خلاف الظاهر ، ان الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكذب . فما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يلتفت اليه ، ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً

صحيحاً لايقاً بأدلة العقل ، فإن احتمل تأويلأ يطابقها تأولناه ووقفنا بينه وبينها . وهكذا نفعل فيما يروى من الأخبار التي تتضمن ظواهرها الجبر والتشبيه .

فأما قوله (ع) إني سقيم ، فسنبين بعد هذه المسألة بلا فصل وجه ذلك ، وأنه ليس بكذب . وقوله بل فعله كبيرهم قد بينا معناه وأوضحنا عنه .

وأما قوله (ع) لسارة أنها اختي ، فإن صح فمعناه أنها اختي في الدين ، ولم يرد اخوة النسب . واما ادعائهم على النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : ما كذب ابراهيم (ع) إلا ثلاث مرات ، فالأولى ان يكون كذباً عليه (ع) لأنه صلى الله عليه وآله كان اعرف بما يجوز على الأنبياء (ع) وما لا يجوز عليهم ، ويحتمل ان كان صحيحاً ان يريد ما اخبر بما ظاهره الكذب الا ثلاث دفعات، فاطلق عليه اسم الكذب لأجل الظاهر ، وان لم يكن على الحقيقة كذلك .

تنزيه ابراهيم عن الشك في الله :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قوله تعالى مخبراً عن ابراهيم عليه السلام : ﴿ فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم ﴾ (١) والسؤال عليكم في هذه الآية من وجهين : أحدهما انه حكى عن نبيه النظر في النجوم ، وعندكم ان الذي يفعله المنجمون من ذلك ضلال ، والآخر قوله (ع) إني سقيم . وذلك كذب .

(الجواب): قيل له في هذه الآية وجوه (منها) : أن ابراهيم (ع) كانت به علة تأتية في أوقات مخصوصة ، فلما دعوه الى الخروج معهم نظر الى

(١) الصفات الآية ٨٨ - ٨٩

النجوم ليعرف منها قرب نوبة علته فقال : اني سقيم . وأراد أنه قد حضر وقت العلة وزمان نوبتها وشارف الدخول فيها . وقد تسمي العرب المشارف للشيء باسم الداخل فيه ، ولهذا يقولون فيمن ادفنه المرض وخيف عليه الموت هو ميت . وقال الله تعالى لنبيه (ص) : ﴿ انك ميت وانهم ميتون ﴾ ^(١) فان قيل : فلو أراد ما ذكرتموه لقال : فنظر نظرة الى النجوم ولم يقل في النجوم ، لأن لفظة في لا تستعمل إلا فيمن ينظر كما ينظر المنجم .

قلنا ليس يمتنع ان يريد بقوله في النجوم ، أنه نظر اليها لأن حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ، قال الله تعالى : ﴿ ولأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ ^(٢) وانما أراد على جذوعها ، وقال الشاعر :

اسهري ما سهرت أم حكيم واقعدي مرة لذاك وقومي
وافتحي الباب وانظري في النجوم كم علينا من قطع ليل بهيم
وانما أراد انظري اليها لتعرفي الوقت .

(ومنها) : أنه يجوز ان يكون الله تعالى اعلمه بالوحي أنه سيمتحنه بالمرض في وقت مستقبل ، وإن لم يكن قد جرت بذلك المرض عادته ، وجعل تعالى العلامة على ذلك ظاهرة له من قبل النجوم ، إما بطلوع نجم على وجه مخصوص أو افول نجم على وجه مخصوص أو اقترانه بآخر على وجه مخصوص . فلما نظر ابراهيم في الامارة التي نصبت له من النجوم قال اني سقيم ، تصديقاً بما أخبره الله تعالى .

(ومنها) : ما قال قوم في ذلك من أن من كان آخر امره الموت فهو سقيم ، وهذا حسن ، لأن تشبيه الحياة المفضية الى الموت بالسقم من احسن التشبيه .

(١) الزمر الآية ٣٠

(٢) طه الآية ٧١

(ومنها) : أن يكون قوله إني سقيم القلب والرأي ، حزناً من إصرار قومه على عبادة الأصنام . وهي لا تسمع ولا تبصر . ويكون قوله فنظر نظرة في النجوم على هذا المعنى ، معناه أنه نظر وفكر في انها محدثة مدبرة مصرفة مخلوقة . وعجب كيف يذهب على العقلاء ذلك من حالها حتى يعبدوها .

ويجوز أيضاً ان يكون قوله تعالى : فنظر نظرة في النجوم ، معناه أنه شخص ببصره الى السماء كما يفعل المفكر المتأمل ، فإنه ربما أطرق الى الأرض وربما نظر الى السماء استعانة في فكره . وقد قيل ان النجوم هاهنا هي نجوم النبت ، لأنه يقال لكل ما خرج من الأرض وغيرها وطلع ، انه نجم ناجم ، وقد نجم ، ويقال للجميع نجوم ، ويقولون نجم قرن الظبي ، ونجم ثدي المرأة ، وعلى هذا الوجه يكون انما نظر في حال الفكر والاطراق الى الأرض ، فرأى ما نجم منها ، وقيل ايضاً انه اراد بالنجوم ما نجم له من رأيه وظهر له بعد أن لم يكن ظاهراً . وهذا وإن كان يحتمله الكلام ، فالظاهر بخلافه ، لأن الاطلاق من قول القائل : نجوم . لا يفهم من ظاهره إلا نجوم السماء دون نجوم الأرض ، ونجوم الرأي ، وليس كلما قيل فيه انه نجم ، وهو ناجم على الحقيقة ، يصلح ان يقال فيه نجوم بالاطلاق والمرجع في هذا الى تعارف أهل اللسان . وقد قال ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني : ان معنى قوله تعالى : فنظر نظرة في النجوم . اراد في القمر والشمس ، لما ظن أنهما آلهة في حال مهلة النظر على ما قصه الله تعالى في قصته في سورة الأنعام . ولما استدل بأفولهما وغروبهما على انهما محدثان غير قديمين ، ولا ألهيّن . وأراد بقوله إني سقيم . اني لست على يقين من الأمر ولا شفاء من العلم ، وقد يسمى الشك بأنه سقيم كما يسمى العلم بأنه شفاء . قال وإنما زال عنه هذا السقم عند زوال الشك وكمال المعرفة . وهذا الوجه يضعف من جهة ان القصة التي حكاها عن ابراهيم فيها هذا الكلام يشهد ظاهره بأنها غير

القصة المذكورة في سورة الأنعام ، وان القصة مختلفة لأن الله تعالى قال : ﴿ وان من شيعته لإبراهيم إذ جاء ربه بقلب سليم اذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون ألكم آلهة دون الله تريدون . فما ظنكم برب العالمين فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم ﴾^(١) فبين تعالى كما ترى أنه جاء ربه بقلب سليم ، وإنما أراد أنه كان سليماً من الشك وخالصاً للمعرفة واليقين . ثم ذكر انه عاتب قومه على عبادة الاصنام ، فقال ماذا تعبدون ؟ وسمى عبادتهم بأنها افك وباطل . ثم قال فما ظنكم برب العالمين ؟ وهذا قول عارف بالله تعالى مثبت له على صفاته غير ناظر ممثل ولا شاك ، فكيف يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك . فنظر نظرة في النجوم ، انه ظنها ارباباً وآلهة وكيف يكون قوله اني سقيم ؟ اي لست على يقين ولا شفاء ، والمعتمد في تأويل ذلك ما قدمناه .

تنزيه إبراهيم (ع) عن العجز :

(مسألة) : فإن قال قائل فما قولكم في قوله تعالى : ﴿ ألم تر الى الذي حاج إبراهيم في ربه ان آتیه الله الملك اذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال إبراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ﴾^(٢) وهذا يدل على انقطاع إبراهيم (ع) وعجزه عن نصرته دليله الأول ولهذا انتقل الى حجة اخرى ، وليس ينتقل المحتج من شيء الى غيره إلا على وجه القصور عن نصرته .

(الجواب) : قلنا ليس هذا بانقطاع من إبراهيم عليه السلام ولا عجز عن نصرته حجة الأولى ، وقد كان إبراهيم (ع) قادراً لما قال له الجبار الكافر أنا احيي واميت في جواب قوله ربي الذي يحيي ويميت ، ويقال انه دعا رجلين فقتل احدهما واستحي الآخر ، فقال عند ذلك انا احيي واميت . وموه

(١) الصفات الآيات ٨٣ - ٨٩

(٢) البقرة الآية ٢٥٨

بذلك على من بحضرته على ان يقول له : ما أردت بقولي ان ربي الذي يحيي ويميت ما ظننته من استبقاء حي . وإنما أردت به انه يحيي الميت الذي لا حياة فيه . إلا ان ابراهيم (ع) علم أنه إن أورد ذلك عليه التمس الأمر على الحاضرين وقويت الشبهة ، لأجل اشتراك الاسم ، فعدل الى ما هو أوضح ، واكشف وأبين وأبعد من الشبهة ، فقال : فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذي كفر ولم يبق عنده شبهة .

ومن كان قصده البيان والايضاح فله ان يعدل من طريق الى آخر لوضوحه وبعده عن الشبهة ، وإن كان كلا الطريقتين يفضي الى الحق . على انه بالكلام الثاني ناصر للحجة الأولى وغير خارج عن سنن نصرتها ، لأنه لما قال ربي الذي يحيي ويميت ، فقال له في الجواب أنا احيي واميت ، فقال له ابراهيم : من شأن هذا الذي يحيي ويميت أن يقدر على أن يأتي بالشمس من المشرق ويصرفها كيف يشاء . فإن ادعيت أنت القادر على ما يقدر الرب عليه فأت بالشمس من المغرب كما يأتي هو بها من المشرق ، فإذا عجزت عن ذلك علمنا انك عاجز عن الحياة والموت ومدع فيهما ما لا أصل له ، فإن قيل : فلو قال له في جواب هذا الكلام : وربك لا يقدر أن يأتي بالشمس من المغرب ، فكيف تلزمني ان آتي بها من المغرب ؟

قلنا : لو قال له ذلك لكان إبراهيم (ع) يدعو الله أن يأتي بالشمس من المغرب فيجيبه الى ذلك ، وإن كان معجزاً خارقاً للعادة . ولعلّ الخصم إنما عدل عن أن يقول له ذلك علماً بأنه اذا سأل الله تعالى فيه أجابه إليه .

تنزيه إبراهيم عن الشك في قدرة الله :

(مسألة) : فإن قال قائل : فما معنى قوله تعالى حاكياً عن ابراهيم :

﴿ رب ارني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن ﴾^(١)

(١) البقرة الآية ٢٦٠

انظر قصص الانبياء ص ٩٦ و ٩٧ الطبعة الثالثة - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

قلبي ﴿ . أليس هذا الكلام والطلب من ابراهيم (ع) يدلان على أنه لم يكن موقناً بأن الله تعالى يحيي الموتى ؟ وكيف يكون نبياً من يشك في ذلك ؟ أليس قد روى المفسرون ان ابراهيم (ع) مر بحوت نصفه في البر ونصفه في البحر ، ودواب البر والبحر تأكل منه ، فأخطر الشيطان بباله استبعاد رجوع ذلك حياً مؤلفاً ، مع تفرق اجزائه وانقسام أعضائه في بطون حيوان البر والبحر ؟ فشك فسأل الله تعالى ما تضمنته الآية ، وروى ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال : نحن احق بالشك من ابراهيم (ع) .

(الجواب) : قيل له ليس في الآية دلالة على شك ابراهيم في احياء الموتى ، وقد يجوز ان يكون (ع) إنما سأل الله تعالى ذلك ليعلمه على وجه يبعد عن الشبهة ، ولا يعترض فيه شك ولا ارتياب . وإن كان من قبل قد علمه على وجه للشبهة فيه مجال ، ونحن نعلم ان في مشاهدة ما شاهده ابراهيم من كون الطير حياً ثم تفرقه وتقطعه وتباين اجزائه ثم رجوعه حياً كما كان في الحال الأولى ، من الوضوح وقوة العلم ونفي الشبهة ما ليس لغيره من وجوه الاستدلالات ، وللنبي (ع) أن يسأل ربه تخفيف محنته وتسهيل تكليفه .

والذي يبين صحة ما ذكرناه قوله تعالى : ﴿ أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ . فقد أجاب ابراهيم بمعنى جوابنا بعينه ، لأنه بين أنه لم يسأل ذلك لشك فيه وفقد ايمان به ، وإنما أراد الطمأنينة ، وهي ما أشرنا اليه من سكون النفس وانتفاء الخواطر والوساوس والبعد عن اعتراض الشبهة .

ووجه آخر : وهو انه قد قيل ان الله تعالى لما بشر ابراهيم عليه السلام بخلته واصطفائه واجتبائه ، سأل الله تعالى ان يريه احياء الموتى ليطمئن قلبه بالخلة ، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون صحة ما تضمنه الوحي إلا بالاستدلال . فسأل احياء الموتى لهذا الوجه لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك .

وجه آخر : وهو أن نمرود بن كنعان^(١) لما قال لابراهيم عليه السلام :
انك تزعم ان ربك يحيي الموتى ، وأنه قد قال : ارسلك الي لتدعوني الى
عبادته ، فاسأله ان يحيي لنا ميتاً ان كان على ذلك قادراً ، فإن لم يفعل
قتلتك . قال ابراهيم (ع) : ﴿ رب ارني كيف يحيي الموتى ﴾ فيكون معنى
قوله : ﴿ ولكن ليطمئن قلبي ﴾ على هذا الوجه ، أي لآمن من القتل ويطمئن
قلبي بزوال الروح والخوف . وهذا الوجه الذي ذكرناه وإن لم يكن مروباً على
هذا الوجه فهو مجوز ، وإن اجاز صلح ان يكون وجهاً في تأويل الآية مستأنفاً
متابعاً .

وجه آخر : وهو أنه يجوز ان يكون ابراهيم انما سأل احياء الموتى
لقومه ليزول شكهم في ذلك وشبهتهم . ويجري مجرى سؤال موسى (ع)
الرؤية لقومه ، ليصدر منه تعالى الجواب على وجه يزيل منه شبهتهم في جواز
الرؤية عليه تعالى . ويكون قوله ليطمئن قلبي على هذا الوجه ، معناه ان
نفسي تسكن الى زوال شكهم وشبهتهم ، او ليطمئن قلبي الى اجابتك إياي
فيما اسألك فيه . وكل هذا جائز ، وليس في الظاهر ما يمنع منه ، لأن قوله :
﴿ ولكن ليطمئن قلبي ﴾ ما تعلق في ظاهر الآية بأمر لا يسوغ العدول عنه مع
التمسك بالظاهر ، وما تعلق هذه الطمأنينة به غير مصرح بذكره ، قلنا ان
تعلقه بكل امر يجوز ان يتعلق به .

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى اولم تؤمن ؟ وهذا اللفظ استقبال .
وعندكم أنه كان مؤمناً فيما مضى . قلنا معنى ذلك أو لم تكن قد آمنت ؟
والعرب تأتي بهذا اللفظ ، وإن كان في ظاهره الاستقبال ، وتريد به الماضي .
فيقول احدهم لصاحبه : أولم تعاهدني على كذا وكذا ، وتعاهدني على ان لا
تفعل كذا وكذا ؟ وإنما يريد الماضي دون المستقبل .

(١) هو ابن كوش بن حام ضرب به المثل بالجبروت .

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم ان الله عزيز حكيم ﴾ (١) ، قلنا قد اختلف اهل العلم في معنى قوله تعالى ﴿ فصرهن إليك ﴾ ، فقال قوم : معنى قوله فصرهن : ادنهن واملهن .

قال الشاعر في وصف الابل :
تظل معقلات السوق خرساً تصور انوفها ربح الجنوب
أراد ان ربح الجنوب تميل انوفها وتعطفها .

وقال الطرماح (٢) :
عفايف اذبال أوان يصرها هوى والهوى للعاشقين صؤر
ويقول القائل لغيره : صر وجهك الي ، أي اقبل به علي .

ومن حمل الآية على هذا الوجه لا بد ان يقدر محذوفاً في الكلام يدل عليه سياق اللفظ ، ويكون تقدير الكلام : خذ أربعة من الطير فأملهن إليك ثم قطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً .

وقال قوم ان معنى صرهن اي قطعهن وفرقهن ، واستشهدوا بقول توبة بن الحمير (٣) :

فلما جذبت الجبل لطت نسوعه بأطراف عيدان شديد أسورها
فادنت لي الاسباب حتى بلغتها بنهضي وقد كاد ارتقائي يصورها
وقال الآخر :

يقولون أن الشام يقتل اهله فمن لي ان لم آت به بخلود
تغرب آبائي فهلا صراهم من الموت ان لم يذهبوا وجدودي

(١) البقرة الآية ٢٦٠

(٢) الطرماح بن حكيم الطائي : من شعراء صدر الإسلام ، اعتنق مذهب الخوارج وصار من كبار شعرائهم .

(٣) من عشاق العرب المشهورين ، اشتهر بحبه لليلة الاخيالية وقوله الشعر فيها .

اراد : قطعهم . والأصل صرى يصري صرياً ، من قولهم يأت يصري في حوضه اذا استسقى ثم قطع ، والأصل صرى ، فقدمت اللام وأخرت العين . هذا قول الكوفيين ، وأما البصريون فإنهم يقولون ان صار يصير ، ويصور بمعنى واحد ، أي قطع . ويستشهدون بالأبيات التي تقدمت ، ويقول الخنساء : « فظلت الشم منها وهي تنصار » وعلى هذا الوجه لا بد في الكلام من تقديم وتأخير ، ويكون التقدير : فخذ اربعة من الطير إليك فصرهن اي قطعهن . فإليك من صلة خذلان التقطيع لا يعدى إلى .

فإن قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ ثم ادعهم يأتينك سعيًا ﴾ وهل أمره بدعائهم وهن احياء أو اموات ؟ وعلى كل حال فدعائهم قبيح ، لأن أمر البهائم التي لا تعقل ولا تفهم قبيح . وكذلك أمرهن وهن اعضاء متفرقة اظهر في القبح .

قلنا لم يرد ذلك إلا حال الحياة دون التفرق والتمزق . فأراد بالدعاء الاشارة الى تلك الطيور . فإن الإنسان قد يشير الى البهيمة بالمجيء أو الذهاب فتفهم عنه . ويجوز ان يسمي ذلك دعاء . اما على الحقيقة أو على المجاز . وقد قال ابو جعفر الطبري أن ذلك ليس بأمر ولا دعاء ، ولكنه عبارة عن تكوين الشيء ووجوده ، كما قال تعالى في الذين مسخهم : ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾^(١) وانما أخبر عن تكوينهم كذلك من غير امر ولا دعاء ، فيكون المعنى على هذا التأويل . ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ، فإن الله تعالى يؤلف تلك الأجزاء ويعيد الحياة فيها ، فيأتينك سعيًا ، وهذا وجه قريب

فإن قيل على الوجه الأول : كيف يصح ان يدعوها وهي احياء ؟ وظاهر الآية يشهد بخلاف ذلك ، لأنه تعالى قال : ﴿ ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ﴾ . وقال عقيب هذا الكلام من غير فصل : ﴿ ثم ادعهم يأتينك

(١) البقرة الآية ٦٥ . والاعراف الآية ١٦٦

سعيًا ﴿ . فذل ذلك على ان الدعاء توجه اليهن وهن اجزاء متفرقة . قلنا ليس الأمر على ما ذكر في السؤال ، لأن قوله : ﴿ ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ﴾ لا بد من تقدير محذوف بعده ، وهو : ﴿ فإن الله يؤلفهن ويحييهن ثم ادعهن يأتينك سعيًا ﴾ . ولا بد لمن حمل الدعاء لهن في حال التفرق وانتفاء الحياة من تقدير محذوف في الكلام عقيب قوله : ﴿ ثم ادعهن ﴾ لأننا نعلم ان تلك الأجزاء والأعضاء لا تأتي عقيب الدعاء بلا فصل ، ولا بد من ان يقدر في الكلام عقيب قوله ثم ادعهن ، فإن الله تعالى يؤلفهن ويحييهن فيأتينك سعيًا .

فأما ابو مسلم الاصفهاني فإنه فراراً من هذا السؤال حمل الكلام على وجه ظاهر الفساد . لأنه قال ان الله تعالى أمر ابراهيم (ع) بأن يأخذ اربعة من الطيور ، ويجعل على كل جبل طيراً ، وعبر بالجزء عن الواحد من الأربعة ، ثم امره بأن يدعوهم وهن احياء من غير اماتة تقدمت ولا تفرق من الأعضاء ، ويمرنهن على الاستجابة لدعائه ، والمجيء اليه في كل وقت يدعوها فيه . ونبه ذلك على انه تعالى اذا أراد احياء الموتى وحشرهم اتوه من الجهات كلها مستجيبين غير ممتنعين كما تأتي هذه الطيور بالتمرين والتعويد . وهذا الجواب ليس بشيء لأن ابراهيم عليه السلام انما سأل الله ان يريه كيف يحيي الموتى ، وليس في مجيء الطيور وهن احياء بالعادة والتمرين ، دلالة على ما سئل عنه ولا حجة فيه . وإنما يكون في ذلك بياناً لمسأله اذا كان على الوجه الذي ذكرناه .

فان قيل اذا كان انما امره بدعائهن بعد حال التأليف والحياة ، فأى فائدة في الدعاء وهو قد علم لما رآها تتألف أعضائها من بعد وتتركب انها قد عادت الى حال الحياة ؟ فلا معنى في الدعاء إلا أن يكون متناولاً لها وهي متفرقة .

قلنا للدعاء فائدة بيّنة ، لأنه لا يتحقق من بعد رجوع الحياة الى الطيور وان شاهدها متألفة ، وإنما يتحقق ذلك بأن تسعى إليه وتقرب منه .

تنزيه ابراهيم عن الاستغفار للكفار :

(مسألة) : فان قال قائل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه ﴾ ^(١) وكيف يجوز ان يستغفر لكافر أو أن يعده بالاستغفار ؟ .

(الجواب) : قلنا : معنى هذه الآية ان اياه كان وعده بأن يؤمن واطهر له الايمان على سبيل النفاق ، حتى ظن انه الخير ، فاستغفر له الله تعالى على هذا الظن . فلما تبين له أنه مقيم على كفره رجع عن الاستغفار له وتبرأ منه ^(٢) على ما نطق به القرآن . فكيف يجوز ان يجعل ذلك ذنباً لابراهيم (ع) وقد عذره الله تعالى في ان استغفاره إنما كان لاجل موعدة ، وبأنه تبرأ منه لما تبين له منه المقام على عداوة الله تعالى .

فإن قيل : فإن لم تكن هذه الآية دالة على اضافة الذنب اليه ، فالآية التي في صورة الممتحنة تدل على ذلك لأنه تعالى قال : ﴿ قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابداً حتى تؤمنوا بالله وحده إلا قول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك ﴾ ^(٣) فأمر بالتأسي والاقتداء به ، إلا في هذا الفعل . وهذا يقتضي انه قبيح .

قلنا : ليس يجب ما ذكر في السؤال ، بل وجه استثناء ابراهيم عليه السلام لأبيه عن جملة ما أمر الله تعالى بالتأسي به فيه ، أنه لو اطلق الكلام لأوهم الأمر بالتأسي به في ظاهر الاستغفار من غير علم بوجهه ، والموعدة السابقة من ابيه له بالايمان ، وأدى ذلك الى حسن الاستغفار للكفار . فاستثنى الاستغفار من جملة الكلام لهذا الوجه ، ولأنه لم يكن ما اظهره ابوه من الايمان ووعده به

(١) التوبة الآية ١١٤

(٢) قصص الأنبياء ص ٨٣ - الطبعة الثالثة - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

(٣) سورة الممتحنة الآية ٤

معلوماً لكل احد ، فيزول الإشكال في انه استغفر لكافر مصر على كفره . ويمكن أيضاً ان يكون قوله تعالى : ﴿ إلا قول ابراهيم لأبيه ﴾ استثناء من غير التآسي ، بل من الجملة الثانية التي تعقبها . هذا القول بلا فصل وهي قوله ﴿ اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ﴾ الى قوله ﴿ وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ﴾ ابدأ ، لأنه لما كان استغفار ابراهيم (ع) لأبيه مخالفاً لما تضمنته هذه الجملة ، وجب استثناءه . ولا نوهم بظاهر الكلام انه عامل اباه من العداوة والبراءة بما عامل به غيره من الناس .

فأما قوله تعالى : ﴿ الا عن موعدة وعدها إياه ﴾ فقد قيل ان الموعدة انما كانت من الاب بالايمان للابن ، وهو الذي قدمناه . وقيل انها كانت من الابن بالاستغفار للأب في قوله : لاستغفرن لك . والأولى أن تكون الموعدة هي من الاب بالايمان للابن ، لأننا إن حملناه على الوجه الثاني كانت المسألة قائمة . ولقائل ان يقول : ولم أراد ان يعده بالاستغفار وهو كافر ؟ وعند ذلك لا بد ان يقال إنه أظهر له الايمان حتى ظنه به . فيعود الى معنى الجواب الأول .

فإن قيل : فما تنكرون من ذلك ، ولعل الوعد كان من الابن للاب بالاستغفار ، وإنما وعده به لأنه أظهر له الايمان ؟

قلنا ظاهر الآية منع من ذلك ، لأنه تعالى قال : ﴿ وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه ﴾ فعمل حسن الاستغفار بالموعدة ، ولا يكون الموعدة مؤثرة في حسن الاستغفار إلا بأن يكون من الأب للابن بالإيمان ، لأنها اذا كانت من الابن لم يحسن له لها الاستغفار ، لأنه ان قيل انما وعده الاستغفار لآظهاره له الايمان ، فالمؤثر في حسن الاستغفار هو اظهار الايمان لا الموعدة .

فإن قيل : افليس اسقاط عقاب الكفر والغفران لمرتكبه كانا جائزين من طريق العقل ، وإنما منع منه السمع ، وإلا جاز ان يكون ابراهيم عليه السلام

انما استغفر لآبيه لأن السمع لم يقطع له على عقاب الكفار . وكان باقياً على حكم العقل ، وليس يمكن ان يدعي ان ما في شرعنا من القطع على عقاب الكفار كان في شرعه لأن هذا لا سبيل إليه ؟ .

قلنا : هذا الوجه كان جائزاً لولا ما نطق به القرآن من خلافه ، لأنه تعالى لما قال : ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قَرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾^(١) قال عاطفاً على ذلك : ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَأَ مِنْهُ ﴾ فصرّح بعله حسن استغفاره ، وأنها الموعدة . وكان الوجه في حسن الاستغفار على ما تضمّنه السؤال ، لوجب أن يعلل استغفاره لأبيه بأنه لم يعلم أنه من أهل النار لا محالة ، ولم يقطع في شرعه على عقاب الكفار . والكلام يقتضي خلاف هذا ، ويوجب أنه ليس لإبراهيم (ع) من ذلك ما ليس لنا ، وأن عذره فيه هو الموعدة دون غيرها .

وقد قال أبو علي بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي في تأويل الآية التي في التوبة ، ما نحن ذاكره ومنهون على خلافه . قال بعد أن ذكر أن الاستغفار انما كان لأجل الموعدة من الأب بالآيمان : ان الله تعالى أنما ذكر قصّة إبراهيم (ع) بعد قوله ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ لثلاثتهم احد ان الله عز وجل كان جعل لإبراهيم عليه السلام من ذلك ما لم يجعله للنبي صلى الله عليه وآله ، لأن هذا الذي لم يجعله للنبي (ص) لا يجوز ان يجعله لأحد ، لأنه ترك الرضا بأفعال الله تعالى وأحكامه .

وهذا الذي ذكره غير صحيح على ظاهره ، لأنه يجوز ان يجعل لغير نبينا (ص) ممن لم يقطع له ، على ان الكفار معاقبون لا محالة ، ان يستغفر

(١) التوبة الآية ١١٣

للكفار ، لأن العقل لا يمنع من ذلك . وإنما يمنع السمع الذي فرضنا ارتفاعه .

فان قال : اردت انه ليس لأحد ذلك مع القطع على العقاب ، قلنا : ليس هكذا يقتضي ظاهر كلامك . وقد كان يجب اذا أردت هذا المعنى ان تبينه وتزيل الابهام عنه ، وإنما لم يجز أن يستغفر للكفار مع ورود الوعيد القاطع على عقابهم ، زائداً على ما ذكره ابو علي من انه ترك الرضا بأحكام الله ، أن فيه سؤالاً له تعالى ان يكذب في اخباره ، وان يفعل القبيح من حيث أخبر بأنه لا يغفر للكفار مع الاصرار .

تكریم ابراهيم باستجابة دعائه :

(مسألة) : فان قال : اذا كان من مذهبكم ان دعاء الانبياء (ع) لا يكون إلا مستجاباً ، وقد دعا ابراهيم عليه السلام ربه فقال : ﴿ واجنبي وبنی ان نعبد الأصنام ﴾ . وقد عبد كثير من بنیه الاصنام وكذلك السؤال عليكم في قوله : ﴿ رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ﴾ ^(١) .

(الجواب) : قيل له اما المفسرون فإنهم حملوا هذا الدعاء على الخصوص وجعلوه متناولاً لمن اعلمه الله تعالى انه يؤمن ولا يعبد الاصنام حتى يكون الدعاء مستجاباً ، وبينوا ان العدول عن ظاهره المقتضى للعموم الى الخصوص بالدلالة واجب ، وهذا الجواب صحيح ، ويمكن في الآية وجه آخر : وهو أن يريد بقوله : ﴿ واجنبي وبنی أن نعبد الأصنام ﴾ أي افعل بي وبهم من اللطاف ما ياعدنا عن عبادة الاصنام ويصرف دواعينا عنها . وقد يقال فيمن حذر من الشيء ورغب في تركه وقويت صوارفه عن فعله : أنه قد جنبه . ألا ترى ان الوالد قد يقول لولده اذا كان قد حذره من بعض الأفعال

(١) ابراهيم الآية ٤٠

وبين له قبحه وما فيه من الضرر ، وزين له تركه وكشف له عما فيه من النفع :
 انني قد جنبتك كذا وكذا ومنعتك منه . وإنما يريد ما ذكرناه . وليس لأحد ان
 يقول كيف يدعو ابراهيم (ع) بذلك وهو يعلم ان الله تعالى لا بد ان يفعل
 هذا اللطف المقوى لدواعي الايمان ، لأن هذا السؤال أولاً يتوجه على
 الجوابين جميعاً ، لأنه تعالى لا بد ان يفعل هذا اللطف الذي يقع الطاعة
 عنده لا محالة . كما لا بد ان يفعل ما يقوي الداعي إلى الطاعات .

والجواب عن هذه الشبهة ان النبي (ص) لا يمتنع ان يدعو بما يعلم ان
 الله تعالى سيفعله على كل حال ، على سبيل الانقطاع الى الله تعالى والتذلل
 له والتعبد . فاما قوله ﴿ رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ﴾ فالشبهة تقل
 فيه ، لأن ظاهر الكلام يقتضي الخصوص في ذريته الكثير ممن اقام الصلاة .

تنزيه ابراهيم عن المجادلة :

﴿ مسألة ﴾ : فان قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ ولقد جاءت رسلنا
 ابراهيم بالبشرى قالوا سلاماً قال سلام ﴾ ^(١) فما لبث ان جاء بعجل حنيذ ،
 وكيف يحضر ابراهيم عليه السلام للملائكة الطعام وهو يعلم انها لا تطعم ؟
 ومن أي شيء كانت مخافته منهم لما امتنعوا من تناول الطعام ؟ وكيف يجوز
 ان يجادل ربه فيما قضاه وأمر به ؟ .

(الجواب) : قلنا أما وجه تقديم الطعام فلأنه (ع) لم يعلم في الحال
 انهم ملائكة لأنهم كانوا في صورة البشر فظنهم أضيافاً ، وكان من عادته (ع)
 أقراء الضيف ، فدعاهم الى الطعام ليستأنسوا به وينبسطوا ، فلما امتنعوا أنكر
 ذلك منهم ، وظن ان الامتناع لسوء يريدونه ، حتى خبروه بأنهم رسل الله
 تعالى انفذهم لاهلاك قوم لوط عليه السلام ^(٢) .

(١) هود الآية ٦٩

(٢) قصص الأنبياء ص ١١٢ - ١١٣ ط ٣ - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

وأما الحنيد : فهو المشوي بالأحجار . وقيل ان الحنيد الذي يقطر ماؤه
ودسمه . وقد قيل ان الحنيد هو النضيج .

وأنشد ابو العباس :

إذا ما اختبطنا اللحم للطلاب القرى . حنذناه حتى يمكن اللحم آكله
فإن قيل : فكيف صدقهم في دعواهم انهم ملائكة ؟ .

قلنا : لا بد من ان يقترن بهذه الدعوى علم يقتضي التصديق . ويقال
انهم دعوا الله بإحياء العجل الذي كان ذبحه وشواه لهم ، فصار حياً يرعى .

وأما قوله : يجادلنا ، فقليل معناه يجادل رسلنا ، وعلق المجادلة به
تعالى من حيث كانت لرسله ، وإنما جادلهم مستفهماً منهم هل العذاب نازل
على سبيل الاستيصال أو على سبيل التخويف ؟ وهل هو عام للقوم أو خاص ؟
وعن طريق نجاة لوط (ع) وأهله المؤمنين بما لحق القوم ؟ وسمى ذلك
جدالاً لما كانت فيه من المراجعة والاستبaths على سبيل المجاز ، وقيل ان
معنى قوله يجادلنا في قوم لوط (ع) : يسألنا أن تؤخر عذابهم رجاء أن يؤمنوا
أو أن يستأنفوا الصلاح . فخبره الله تعالى بأن المصلحة في إهلاكهم ، وأن
كلمة العذاب قد حقت عليهم ، وسمى المسألة جدالاً على سبيل المجاز .

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ فلما ذهب عن إبراهيم الروع
وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط ﴾ ^(١) فأتى بفعل مستقبل بعد لما ، ومن
شأن ما يأتي بعدها ان يكون ماضياً .

قلنا عن ذلك جوابان .

أحدهما أن في الكلام محذوفاً ، والمعنى : أقبل يجادلنا أو جعل
يجادلنا ، وإنما حذفه لدلالة الكلام عليه واقتضائه له .

(١) هود الآية ٧٤

والجواب الآخر : أن لفظه (لما) يطلب في جوابها الماضي ، كطلب لفظه (إن) في جوابها المستقبل . فلما استحسنوا ان يأتوا في جواب (إن) بالماضي ، ومعناه الاستقبال ، لدلالة (أن) عليه ، استحسنوا ان يأتوا بعد (لما) الاستقبال تعويلاً على ان اللفظة تدل على مضيه . فكما قالوا إن زرتني زرتك ، وهم يريدون إن زرتني ازرك . قالوا ولما زرتني ازرك ، وهم يريدون لما زرتني زرتك . وانشدوا في دخول الماضي في جواب إن قول الشاعر .

إن يسمعوا رية طاروا بها فرحاً مني وما سمعوا من صالح دفنوا
وفي قول الآخر في دخول المستقبل جواباً بالماضي :

وميعاد قوم إن ارادوا لقاءنا بجمع منى إن كان للناس مجمع
يروا خارجياً لم ير الناس مثله تشير لهم عين اليه واصبع
ويمكن في هذا جواب آخر ، هو أن يجعل (يجادلنا) حالاً لا جواباً للفتحة لما . ويكون المعنى ان البشرى جاءت في حال الجدل للرسول .

فإن قيل : فإين جواب (لما) على هذا الوجه ؟
قلنا يمكن ان نقدره في احد موضعين : إما في قوله تعالى : ﴿ إن ابراهيم لحليم اواه منيب ﴾ ويكون التقدير : قلنا ان ابراهيم كذلك .

والموضع الآخر أن يكون أراد تعالى ﴿ فلما ذهب عن ابراهيم الروح وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط ﴾ نادينه يا ابراهيم . فجواب (لما) هو نادينه ، وإن كان محذوفاً ودل عليه لفظة النداء . وكل هذا جائز .

تنزيه ابراهيم عن القول بخلق الله للأفعال :

(مسألة) : فإن قيل أليس قد حكى الله تعالى عن ابراهيم (ع) قوله إذ قال لقومه : ﴿ اتعبدون ما نتحوتون والله خلقكم وما تعملون ﴾^(١) وظاهر هذا

(١) الصفات الآية ٩٥-٩٦

القول يقتضي انه تعالى خلق اعمال العباد ، فما الوجه فيه وما عذر ابراهيم عليه السلام في اطلاقه ؟ .

(الجواب) : قلنا من تأمل هذه الآية حق التأمل ، علم ان معناها بخلاف ما يظنه المجبرة ، لأن قوله تعالى خبر عن ابراهيم (ع) بأنه غير قومه بعبادة الأصنام واتخاذها آلهة من دون الله تعالى ، بقوله : ﴿ اتعبدون ما تنحتون ﴾ ، وانما اراد منحوت وما حمله النحت دون عملهم الذي هو النحت ، لأن القوم لم يكونوا يعبدون النحت الذي هو فعلهم في الأجسام ، وإنما كانوا يعبدون الأجسام انفسها . ثم قال : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ . وهذا الكلام لا بد من ان يكون متعلقاً بالأول ومتضمناً لما يقتضي المنع من عبادة الأصنام ، ولا يكون بهذه الصفة الا والمراد بقوله : وما تعملون الاصنام التي كانوا ينحتونها . فكأنه تعالى قال : كيف تعبدون ما خلقه الله تعالى كما خلقكم . وليس لهم ان يقولوا ان الكلام الثاني قد يتعلق بالكلام الأول على خلاف ما قدرتموه ، لأنه اذا أراد ان الله خلقكم وخلق اعمالكم ، فقد تعلق الثاني بالأول ، لأن من خلقه الله لا يجوز ان يعبد غيره . وذلك أنه لو اراد ما ظنوه ، لكفى ان يقول الله تعالى : والله خلقكم . ويصير ما ضمنه الى ذلك من قوله : ﴿ وما تعملون ﴾ لغواً ولا فائدة فيه ، ولا تعلق له بالأول ولا تأثير له في المنع من عبادة الاصنام . فصح أنه أراد ما ذكرناه من المعمول فيه ، ليطبق قوله : ﴿ اتعبدون ما تنحتون ﴾ .

فإن قالوا هذا عدول عن الظاهر ، لقوله تعالى : ﴿ وما تعملون ﴾ لأن هذه اللفظة لا تستعمل على سبيل الحقيقة إلا في العمل دون المعمول فيه . ولهذا يقولون : اعجبني ما تعمل وما تفعل ، مكان قولهم : اعجبني عملك وفعلك .

قيل لهم : ليس نسلم لكم ان الظاهر ما ادعيتموه ، لأن هذه اللفظة قد تستعمل في المعمول فيه ، والعمل على حد واحد . بل استعمالها في

المعمول فيه اظهر واكثر . ألا ترى انه تعالى قال في العصا ﴿ تَلْقَفْ مَا يَأْفِكُونَ ﴾^(١) وفي آية اخرى : ﴿ وَالْقَ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا ﴾^(٢) . ومعلوم أنه لم يرد أنها تلقف اعمالهم التي هي الحركات واعتمادات ، وإنما أراد انها تلقف الجبال وغيرها مما حله الافك . وقد قال الله تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ ﴾^(٣) فسمى المعمول فيه عملاً .

ويقول القائل في الباب انه عمل النجار ، ومما يعمل النجار ، وكذلك في الناسج والصايغ . وههنا مواضع لا يستعمل فيها (ما) مع الفعل الا والمراد بها الأجسام دون الاعراض التي هي فعلنا . لأن القائل اذا قال : اعجبني ما تأكل وما تشرب وما تلبس ، لم يجز حمله إلا على المأكول والمشروب والملبوس دون الأكل والشرب واللبس . فصح ان لفظة (ما) فيما ذكرناه أشبه بأن تكون حقيقة ، وفيما ذكرناه أشبه بأن تكون مجازاً . ولو لم يثبت فيها إلا انها مشتركة بين الأمرين ، وحقيقة فيهما ، لكان كافياً في اخراج الظاهر من ايديهم ، وابطال ما تعلقوا به . وليس لهم ان يقولوا أن كل موضع استعملت فيه لفظة (ما) مع الفعل ، واريدها المفعول فيه ، إنما علم بدليل ، والظاهر بخلافه . وذلك أنه لا فرق بينهم في هذه الدعوى وبين من عكسها ، فادعى ان لفظة (ما) اذا استعملت مع الفعل واريدها المصدر دون المفعول فيه كانت محمولة على ذلك بالدليل ، وعلى سبيل المجاز . والظاهر بخلافه ، على ان التعليل وتعلق الكلام الثاني بالأول على ما بيناه ايضاً ظاهر ، فيجب ان يكون مراعى . وقد بينا ايضاً انه متى حمل الكلام على ما ظنوه لم يكن الثاني متعلقاً بالأول ولا تعليلاً فيه ، والظاهر يقتضي ذلك .

(١) الشعراء الآية ٤٥ والأعراف الآية ١١٧ .

(٢) طه الآية ٦٩

(٣) سبأ الآية ١٣

فقد صار فيما ادعوه عدول عن الظاهر الذي ذكرناه في معنى الآية ، فلو سلم ما ادعوه من الظاهر في معنى اللفظة معه لتعارضتا ، فكيف وقد بينا أنه غير سليم ولا صحيح ؟ .

وبعد : فإن قوله : ﴿ وما تعملون ﴾ لا يستقل بالفائدة بنفسه ، ولا بد من أن يقدر محذوف ، ويرجع الى (ما) التي بمعنى (الذي) ، وليس لهم ان يقدروا الهاء ليسلم ما ادعوه بأولى منا اذا قدرنا لفظة فيه ، لأن كلا الأمرين محذوف ، وليس تقدير احدهما بأولى من الآخر ، إلا بدليل هذا .

على انا قد بينا ان مع تقدير الهاء يكون الكلام محتملاً لما ذكرناه ، كاحتماله لما ذكروه . ومع تقديرنا الذي بيناه يكون الكلام مختصاً غير مشترك ، فصرنا بالظاهر اولى منهم ، وصار للمعنى الذي ذهبنا اليه الرجحان على معناهم . على أن معنى الآية والمقصود منها يدلان على ما ذكرناه ، حتى أنا لو قدرنا ما ظنه المخالف لكان ناقضاً للغرض في الآية ومبطلاً لفائدتها ، لأنه تعالى خبر عن إبراهيم (ع) بأنه قرعهم ووبخهم بعبادة الأصنام ، واجتج عليهم بما يقتضي العدول عن عبادته . ولو كان مراده بالآية ما ظنوه من انه تعالى خلقهم وخلق اعمالهم ، وقد علمنا ان عبادتهم للأصنام من جملة اعمالهم ، فكأنه قال الله تعالى : والله خلقكم وخلق عبادة اصنامكم . لوجب ان يكون عاذراً لهم ومزيلاً للوم عنهم ، لأن الانسان لا يذم على ما خلق فيه ولا يعاتب ولا يوبخ .

وبعد فلو حملنا الآية على ما توهموه ، لكان الكلام متناقضاً من وجه آخر ، لأنه قد أضاف العمل إليهم بقوله ﴿ وما تعملون ﴾ . وذلك يمنع من كونه خلقاً لله تعالى ، لأن العامل للشيء هو من احداثه واخرجه من العدم الى الوجود . والخلق في هذا الوجه لا يفيد إلا هذا المعنى ، فكيف يكون خالفاً ومحدثاً لما احداثه غيره وعمله ؟ على ان الخلق اذا كان هو التقدير في اللغة ، فقد يكون الخالق خالفاً لفعل غيره اذا كان مقدراً له ومدبراً . ولهذا يقولون

خلق الاديـم فيمن قدره ودبره ، وإن كان ما احدث الاديـم نفسه . فلو حملنا قوله : ﴿ وما تعملون ﴾ على افعالهم دون ما فعلوا فيه من الأجسام ، لكان الكلام على هذا الوجه صحيحاً . ويكون المعنى : والله دبركم ودبر أعمالكم . وإن لم يكن محدثاً لها وفاعلاً . وكل هذه الوجوه واضح لا إشكال فيه بحمد الله تعالى ومنه .

يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم^(١) عليهم السلام

تنزيه يعقوب عن ايقاع التحاسد بين بنيه :

﴿ مسألة ﴾ فان قيل : فما معنى تفضيل يعقوب عليه السلام ليوسف (ع) على اخوته في البر والتقريب والمجبة ، حتى اوقع ذلك التحاسد بينهم وبينه وأفضى الى الحال المكروهة التي نطق بها القرآن ، حتى قالوا على ما حكاه الله تعالى عنهم : ﴿ ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان أبانا لفي ضلال مبين ﴾^(٢) فنسبوه الى الضلال والخطأ . وليس لكم ان تقولوا ان يعقوب (ع) لم يعلم بذلك من حالهم قبل ان يكون منه التفضيل ليوسف (ع) . لأن ذلك لا بد من ان يكون معلوماً منه من حيث كان في طباع البشر من التنافس والتحاسد .

(الجواب) : قيل ليس فيما نطق به القرآن ما يدل على ان يعقوب عليه السلام فضله بشيء من فعله وواقع من جهته ، لأن المجبة التي هي ميل الطباع ليست مما يكتسبه الانسان ويختاره ، وإنما ذلك موقف على فعل الله تعالى فيه . ولهذا ربما يكون للرجل عدة اولاد فيحب احدهم دون غيره ، وربما يكون المحبوب دونهم في الجمال والكمال . وقد قال الله تعالى :

(١) قصص الأنبياء ص ١١٩ - ١٢٢ .

(٢) يوسف الآية ٨

﴿ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾^(١) وإنما أراد ما بيناه من ميل النفس الذي لا يمكن الانسان ان يعدل فيه بين نساؤه ، لأن ما عدا ذلك من البر والعطاء والتقريب وما اشبهه ، يستطيع الانسان ان يعدل بين النساء .

فإن قيل فكأنكم قد نفيتم عن يعقوب عليه السلام القبيح والاستفساد واضفتموهما الى الله تعالى فما الجواب عن المسألة من هذا الوجه ؟ .

قلنا : عنها جوابان : احدهما لا يمتنع ان يكون الله تعالى علم ان اخوة يوسف عليه السلام سيكون بينهم ذلك التحاسد والفعل القبيح على كل حال ، وان لم يفضل يوسف (ع) عليهم في محبة ابيه له ، وإنما يكون ذلك استفساداً اذا وقع عنده الفساد وارتفع عند ارتفاعه ، ولم يكن تمكيناً .

والجواب الآخر أن يكون ذلك جارياً مجرى التمكين (الامتحان) والتكليف الشاق ، لأن هؤلاء الاخوة متى امتنعوا من حسد اخيهم والبغي عليه والاضرار به وهو غير مفضل عليهم ولا مقدم ولا يستحقونه من الثواب ما يستحقونه اذا امتنعوا من ذلك مع التقديم والتفضيل ، فأراد الله تعالى منهم ان يمتنعوا على هذا الوجه الشاق . واذا كان مكلفاً على هذا الوجه فلا استفساد في تميله بطباع ابيهم الى محبة يوسف (ع) ، لأن بذلك يتنظم هذا التكليف ويجري هذا الباب مجرى خلق إبليس ، مع علمه تعالى بضلال من ضل عند خلقه ، ممن لو لم يخلقه لم يكن ضالاً . ومجرى زيادة الشهوة فيمن يعلم منه تعالى هذه الزيادة انه يفعل قبيحاً لولاها لم يفعله .

ووجه آخر في الجواب عن أصل المسألة : وهو أنه يجوز ان يكون يعقوب كان مفضلاً ليوسف (ع) في العطاء والتقريب والترحيب والبر الذي يصل اليه من جهته ، وليس ذلك بقبيح لأنه لا يمتنع ان يكون يعقوب (ع) لم يعلم ان ذلك يؤدي الى ما ادى اليه ، ويجوز ان يكون رأى من سيرة اخوته

(١) النساء الآية ١٢٩

وسدادهم وجميل ظاهريهم ما غلب في ظنه معهم أنهم لا يحسدونه ، وإن فضله عليهم . فإن الحسد وإن كان كثيراً ما يكون في الطباع ، فإن كثيراً من الناس يتزهون عنه ويتجنبونه ، ويظهر من احوالهم امارات يظن معها بهم ما ذكرناه . وليس التفضيل لبعض الاولاد على بعض في العطاء محاباة ، لأن المحاباة هي المفاعلة من الحباء ، ومعناها ان تحبو غيرك ليجبوك . وهذا خارج عن معنى التفضيل بالبر ، الذي لا يقصد به اذا ما ذكرناه .

فاما قولهم : ان ابانا لفي ضلال مبين . فلم يريدوا به الضلال عن الدين . وانما ارادوا به الذهاب عن التسوية بينهم في العطف ، لأنهم رأوا ان ذلك اصوب في تدبيرهم . وأصل الضلال هو العدول . وكل من عدل عن شيء وذهب عنه فقد ضل . ويجوز ايضاً ان يريدوا بذلك الضلال عن الدين ، لأنهم خبروا عن اعتقادهم . ويجوز ان يعتقدوا في الصواب الخطأ .

فإن قيل : كيف يجوز أن يقع من اخوة يوسف (ع) هذا الخطأ العظيم والفعل القبيح وقد كانوا انبياء في الحال ؟ فإن قلتم لم يكونوا انبياء في تلك الحال ، قيل لكم وأي منفعة في ذلك لكم وانتم تذهبون الى ان الانبياء عليهم السلام لا يوقعون القبائح قبل النبوة ولا بعدها ؟ .

قلنا : لم تقم الحجة بأن اخوة يوسف (ع) الذين فعلوا به ما فعلوه كانوا انبياء في حال من الاحوال ، وإذا لم تقم بذلك حجة جاز على هؤلاء الاخوة من فعل القبيح ما يجوز على كل مكلف لم تقم حجة بعصمته ، وليس لأحد ان يقول كيف تدفعون نبوتهم . والظاهر أن الاسباط من بني يعقوب كانوا انبياء ، لأنه لا يمتنع ان يكون الاسباط الذين كانوا انبياء غير هؤلاء الاخوة الذين فعلوا بيوسف (ع) ما قصه الله تعالى عنهم . وليس في ظاهر الكتاب ان جميع اخوة يوسف (ع) وما سائر اسباط يعقوب (ع) كادوا يوسف (ع) بما حكاه الله تعالى من الكيد . وقد قيل ان هؤلاء الاخوة في تلك الاحوال لم يكونوا بلغوا الحلم ولا توجه اليهم التكليف . وقد يقع ممن

قارب البلوغ من الغلمان مثل هذه الأفعال ، وقد يلزمهم بعض العقاب واللوم والذم ، فإن ثبت هذا الوجه سقطت المسألة ايضاً ، مع تسليم ان هؤلاء الأخوة كانوا انبياء في المستقبل .

تنزيه يعقوب عن التفرير بولده

(مسألة) فإن قيل : فلم ارسل يعقوب (ع) يوسف مع اخوته ، مع خوفه عليه منهم ، وقوله : ﴿ واخاف ان يأكله الذئب وانتم عنه غافلون ﴾ ^(١) وهل هذا إلا تفرير به ومخاطرة ؟ .

(الجواب) : قيل له : ليس يمتنع ان يكون يعقوب (ع) لما رأى من بنيه ما رأى من الايمان والعهود والاجتهاد في الحفظ والرعاية لأخيهم ، ظن مع ذلك السلامة وغلبة النجاة ، بعد أن كان خائفاً مغلباً لغير السلامة . وقوي في نفسه أن يرسله معهم اشفاقاً من ايقاع الوحشة والعداوة بينهم ، لأنه اذا لم يرسله مع الطلب منهم والحرص ، علموا ان سبب ذلك هو التهمة لهم والخوف من ناحيتهم فاستوحشوا منه ومن يوسف (ع) ، وانضاف هذا الداعي الى ما ظنه من السلامة والنجاة ، فأرسله .

تنزيه يعقوب عن تكذيب الصادق :

(مسألة) : فان قالوا : فما معنى قولهم ليعقوب (ع) : ﴿ وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ﴾ ^(١) وكيف يجوز ان ينسبوه الى انه لا يصدق الصادق ويكذبه ؟ .

(الجواب) : انهم لما علموا على مرور الأيام بشدة تهمة ابيهم لهم وخوفه على اخيهم منهم لما كان يظهر منهم من امارات الحسد والمنافسة ، ايقنوا بأنه (ع) يكذبهم فيما اخبروا به من أكل الذئب اخاهم ، فقالوا له إنك

(١) يوسف الآية ١٣

لا تصدقنا في هذا الخبر لما سبق الى قلبك من تهمتنا وان كنا صادقين . وقد يفعل مثل ذلك المخادع المماكر اذا اراد ان يوقع في قلب من يخبره بالشيء صدقه ، لأن القتل من أفظع مصائب الدنيا ، فيقول انا اعلم انك لا تصدقني في كذا وكذا . وان كنت صادقاً ، وهذا بين .

تنزيه يعقوب عن الحزن المكروه :

(مسألة) فان قيل : فلم اسرف يعقوب (ع) في الحزن والتهالك وترك التماسك حتى ابيضت عيناه من البكاء والحزن ، ومن شأن الأنبياء عليهم السلام التجلد والتصبر وتحمل الاثقال ، ولولا هذه الحال ما عظمت منازلهم وارتفعت درجاتهم ؟

الجواب : قيل له ان يعقوب عليه السلام بلي وامتحن في ابنه بما لم يمتحن به احد قبله ، لأن الله تعالى رزقه مثل يوسف عليه السلام احسن الناس واجملهم واكملهم عقلاً وفضلاً وادباً وعفافاً ثم اصيب به اعجب مصيبة واطرفها ، لأنه لم يمرض بين يديه مرضاً يؤول الى الموت فيسليه عنه تمريضه له ثم يأسه منه بالموت ، بل فقدته فقدراً لا يقطع معه على الهلاك فييأس منه ، ولا يجد إمارة على حياته وسلامته ، فيرجو ويطمع . وكان متردد الفكر بين يأس وطمع ، وهذا اغلظ ما يكون على الانسان وانكأ لقلبه ، وقد يرد على الانسان من الحزن ما لا يملك رده ولا يقوى على دفعه . ولهذا لم لا يكون احدنا منهياً عن مجرد الحزن والبكاء ، وانما نهى عن اللطم والنوح ، وان يطلق لسانه فيما يسخط ربه وقد بكى نبينا صلى الله عليه وآله على ابنه ابراهيم عند وفاته . وقال : العين تدمع والقلب يخشع ولا نقول ما يسخط الرب ، وهو القدرة في جميع الآداب والفضائل على ان يعقوب (ع) انما ابدى من حزنه يسيراً من كثير ، وكان ما يخفيه ويتصبر عليه ويغالبه اكثر وأوسع مما

(١) يوسف الآية ١٧

أظهره .

وبعد ، فإن التجلد على المصائب وكظم الغيظ والحزن من المندوب اليه ، وليس بواجب ولا لازم ، وقد يعدل الانبياء عن كثير من المندوبات الشاقة ، وإن كانوا يفعلون من ذلك الكثير .

حول الرؤيا التي رآها يوسف (ع) :

(مسألة)فان قيل : كيف لم يتسل يعقوب (ع) ويخفف عنه الحزن ما يحققه من رؤيا ابنه يوسف ، ورؤيا الانبياء (ع) لا تكون إلا صادقة ؟ .

(الجواب) قيل له في ذلك جوابان : احدهما ان يوسف (ع) رأى تلك الرؤيا وهو صبي غير نبي ولا موحى اليه ، فلا وجه في تلك الحال للقطع على صدقها وصحتها .

والآخر ان اكثر ما في هذا الباب ان يكون يعقوب (ع) قاطعاً على بقاء ابنه ، وان الأمر سيؤول فيه الى ما تضمنته الرؤيا ، وهذا لا يوجب نفي الحزن والجزع ، لأننا نعلم ان طول المفارقة واستمرار الغيبة يقتضيان الحزن ، مع القطع على ان المفارق باقٍ يجوز أن يؤول حال الى القدوم ؟ وقد جزع الانبياء عليهم السلام ومن جرى مجراهم من المؤمنين المطهرين من مفارقة اولادهم واحبائهم ، مع يقينهم بالالتقاء بهم في الآخرة والحصول معهم في الجنة . والوجه في ذلك ما ذكرناه .

يوسف بن يعقوب عليهما السلام^(١)

تنزيه يوسف عن الصبر على الاستعباد :

مسألة : فان قيل : كيف صبر يوسف عليه السلام على العبودية ، ولم ينكرها ويبرأ من الرزق ، وكيف يجوز على النبي الصبر على ان يستعبد ويسترق ؟

(الجواب) قيل له : إن يوسف عليه السلام في تلك الحال لم يكن نبياً على ما قاله كثير من الناس ، ولما خاف على نفسه القتل جاز ان يصبر على الاسترقاق . ومن ذهب الى هذا الوجه يتناول قوله تعالى : ﴿ وَاوحينا اليه لتنبئهم بآمرهم هذا وهم لا يشعرون ﴾^(٢) . على ان الوحي لم يكن في تلك الحال ، بل كان في غيرها . ويصرف ذلك الى الحال المستقبلية المجمع على انه كان فيها نبياً .

ووجه آخر : وهو أن الله تعالى لا يمتنع ان يكون امره بكتمان امره والصبر على مشقة العبودية امتحاناً وتشديداً في التكليف ، كما امتحن ابيه ابراهيم واسحق عليهما السلام ، أحدهما بنمرود ، والآخر بالذبح .

(١) قصص الأنبياء ص ١٢٠ و ١٣٨ - ١٤٤

(٢) يوسف الآية ١٥

ووجه آخر : وهو انه يجوز ان يكون قد خبرهم بأنه غير عبد ، وأنكر عليهم ما فعلوا من استرقاقه ، الا أنهم لم يسمعوا منه ولا اصغوا إلى قوله ، وإن لم ينقل ذلك. فليس كل ما جرى في تلك الأزمان قد اتصل بنا .

ووجه آخر : وهو أن قوماً قالوا انه خاف القتل ، فكتّم أمر نبوته وصبر على العبودية . وهذا جواب فاسد لأن النبي (ع) لا يجوز ان يكتّم ما ارسل به خوفاً من القتل ، لأنه يعلم ان الله تعالى لم يبعثه للاداء إلا وهو عاصم له من القتل حتى يقع الاداء وتسمع الدعوة ، وإلا لكان ذلك نقضاً للغرض .

(مسألة) : فإن قيل : فما تأويل قوله تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام وامرأة العزيز ﴿ ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ﴾ (١) .

(الجواب) : ان الهم في اللغة ينقسم الى وجوه : منها العزم على الفعل كقوله تعالى : ﴿ إذ هم قوم ان يسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم ﴾ (٢) اي ارادوا ذلك وعزموا عليه .
قال الشاعر :

هممت ولم افعل وكدت وليتني تركت على عثمان تبكي حلاله

ومثله قول الخنساء :

وفضل مرداساً على الناس حلمه وان كل هم همه فهو فاعله

ومثله قول حاتم الطائي :

ولله صلحوك يساور همه ويمضي على الأيام والدهر مقدما

ومن وجوه الهم ، خطور الشيء بالبال وان لم يقع العزم عليه . قال الله

(١) يوسف الآية ٢٤

(٢) المائدة الآية ١١

تعالى : ﴿ اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما ﴾^(١) وإنما اراد تعالى ان الفشل خطر ببالهم ، ولو كان الهم في هذا المكان عزماً ، لما كان الله تعالى ولاهما لانه تعالى يقول : ﴿ ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ﴾^(٢) واردة المعصية ، والعزم عليها معصية . وقد تجاوز ذلك قوم حتى قالوا ان العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الصغيرة صغيرة وعلى الكفر كفر . ولا يجوز ان يكون الله تعالى ولي من عزم على الفرار عن نصرة نبيه (ص) واسلامه الى السوء ، ومما يشهد ايضاً بذلك قول كعب بن زهير :

فكم فيهم من سيد متوسع ومن فاعل للخير ان هم او عزم
ففرق كما ترى بين الهم والعزم ، وظاهر التفرقة قد يقتضي اختلاف المعنى .

ومن وجوه الهم ان يستعمل بمعنى المقاربة ، فيقولون هم بكذا وكذا اي كاد ان يفعله . قال ذو الرمة :
أقول لمسعود بجرعاء مالك وقد هم دمعي ان يلج اوائله
والدمع لا يجوز عليه العزم ، وإنما اراد انه كاد وقرب .

وقال ابو الاسود الدؤلي:
وكنت متى تهمم يمينك مرة لتفعل خيراً تقتفيها شمالكا
وعلى هذا خرج قوله تعالى جداراً يريد ان ينقض اي يكاد .
قال الحارثي :

يريد الرمح صدر أبي براء ويرغب عن دماء بني عقيل

(١) آل عمران ١٢٢

(٢) الأنفال الآية ١٦

ومن وجوه الهم الشهوة وميل الطباع ، لأن الانسان قد يقول فيما يشتهي ويميل طبعه اليه : ليس هذا من همي وهذا أهم الاشياء الي . والتجوز باستعمال الهممة مكان الشهوة ظاهر في اللغة . وقد روي هذا التأويل عن الحسن البصري قال : أما همها فكان اخبث الهم ، وأما همه (ع) فما طبع عليه الرجال من شهوة النساء .

فاذا كانت وجوه هذه اللفظة مختلفة متسعة على ما ذكرناه نفينا عن نبي الله ما لا يليق به وهو العزم على القبيح ، واجزنا باقي الوجوه لأن كل واحد منها يليق بحاله .

فإن قيل : فهل يسوغ حمل الهم في الآية على العزم والارادة ؟ ويكون مع ذلك لها وجه صحيح يليق بالنبي (ع) ؟ .

قلنا : نعم ، متى حملنا الهم ههنا على العزم ، جاز أن نعلقه بغير القبيح ويجعله متناولاً لضربها أو دفعها عن نفسه ، كما يقول القائل : قد كنت هممت بفلان ، أي بأن اوقع به ضرباً او مكروهاً .

تنزيه يوسف عن العزم على المعصية :

فإن قيل : فأبي فائدة على هذا التأويل في قوله تعالى : ﴿ لولا ان رأى برهان ربه ﴾ والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها ؟ .

قلنا : يجوز ان يكون لما هم بدفعها وضربها ، اراه الله تعالى برهاناً على انه ان اقدم على من هم به اهلكه اهلها وقتلوه ، أو أنها تدعي عليه المراودة على القبيح ، وتقذفه بأنه دعاها اليه وضربها لامتناعها منه ، فأخبر الله تعالى أنه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين هما القتل والمكروه ، أو ظن القبيح به أو اعتقاده فيه .

فإن قيل : هذا الجواب يقضي لفظة (لولا) يتقدمها في ترتيب

الكلام ، ويكون التقدير لولا أن رأى برهان ربه لهم بضربها ، وتقدم جواب (لولا) قبيح ، أو يقتضي أن يكون (لولا) بغير جواب .

قلنا : اما جواب (لولا) فجائز مستعمل ، وسنذكر ذلك فيما نستأنفه من الكلام عند الجواب المختص بذلك ، ونحن غير مفتقرين اليه في جوابنا هذا ، لأن العزم على الضرب والهم به قد وقع ، إلا أنه انصرف عنه بالبرهان الذي رآه ، ويكون تقدير الكلام وتلخيصه : « ولقد همت به وهم بدفعها لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك » . فالجواب المتعلق بلولا محذوف في الكلام ، كما يحذف الجواب في قوله تعالى : ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله رؤوف رحيم ﴾ ، معناها : ولولا فضل الله عليكم ورحمته ، وأن الله رؤوف رحيم لهلكتم ، ومثله ﴿ كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ﴾^(١) معناها لو تعلمون علم اليقين لم تتنافسوا في الدنيا ولم تحرصوا على حطامها .

وقال امرؤ القيس :

فلو انها نفس تموت سوية ولكنها نفس تساقط انفسا
اراد فلو أنها نفس تموت سوية لتقضت وفيت ، فحذف الجواب تعريلاً على ان الكلام يقتضيه ويتعلق به .

على أن من حمل هذه الآية على الوجه الذي لا يليق بنيي الله ، وأضاف العزم على المعصية اليه ، لا بد له من تقدير جواب محذوف . ويكون التقدير على تأويله : ولقد همت بالزنى وهم بمثله ، لولا أن رأى برهان ربه لفعله .

فان قيل : متى علقتم العزم في الآية والهم بالضرب او الدفع كان ذلك مخالفاً للظاهر .

(١) التكاثر ٥ - ٦

قلنا : ليس الأمر على ما ظنه هذا السائل ، لأن الهم في هذه الآية متعلق بما لا يصح ان يتعلق به العزم والارادة على الحقيقة ، لأنه تعالى قال : ﴿ ولقد همت به وهم بها ﴾ فتعلق الهم في ظاهر الكلام بذواتهما ، والذات الموجودة الباقية لا يصح ان تراد ويعزم عليها ، فلا بد من تقدير امر محذوف يتعلق العزم به مما يرجع اليهما ويختصان به ورجوع الضرب والدفع اليهما كرجوع ركوب الفاحشة فلا ظاهر للكلام يقتضي خلاف ما ذكرناه ، ألا ترى ان القائل اذا قال : قد هممت بفلان فظاهر الكلام يقتضي تعلق عزمه وهمه الى أمر يرجع الى فلان ، وليس بعض الافعال بذلك اولى من بعض ، فقد يجوز ان يريد انه هم بقصده او باكرامه او بإهانته أو غير ذلك من ضروب الأفعال ، على انه لو كان للكلام ظاهر يقتضي خلاف ما ذكرناه ، وان كنا قد بينا ان الأمر بخلاف ذلك لجاز ان نعدل عنه ونحمله على خلاف الظاهر ، للدليل العقلي الدال على تنزيه الانبياء عليهم السلام عن القبائح .

فإن قيل : الكلام في قوله تعالى : ﴿ ولقد همت به وهم بها ﴾ خرج مخرجاً واحداً . فلم جعلتم همها به متعلقاً بالقبح ؟ وهمه بها متعلقاً بالضرب والدفع على ما ذكرتم ؟

قلنا : أما الظاهر ، فلا يدل على الأمر الذي تعلق به الهم والعزم منهما جميعاً ، وإنما اثبتنا همها به متعلقاً بالقبح لشهادة الكتاب ، والآثار بذلك . وهي ممن يجوز عليها فعل القبيح ، ولم يؤمن دليل ذلك من جوازه عليها كما أمن ذلك فيه (ع) ، والموضع الذي يذهب بذلك من الكتاب قوله تعالى : ﴿ وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حباً إنا لنراها في ضلال مبين ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ وراودته التي هو في بيتها عن نفسه ﴾ ^(٢) وقوله تعالى حاكياً عنها ﴿ الآن حصحص الحق إنا راودته عن

(١) يوسف الآية ٣٠

(٢) يوسف الآية ٢٣

نفسه وانه لمن الصادقين ﴿^(١) وفي موضع آخر : ﴿ قالت فذلكن الذي لمتني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ﴾^(٢). والآثار واردة باطباق مفسري القرآن ومتأوليهِ ، على أنها همت بالمعصية والفاحشة ، وأما هو عليه السلام فقد تقدم من الأدلة العقلية ما يدل على انه لا يجوز ان يفعل القبيح ولا يعزم عليه . وقد استقصينا ذلك في صدر هذا الكتاب . فأما ما يدل من القرآن ، على انه عليه السلام ما هم بالفاحشة ولا عزم عليها فمواضع كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ﴾^(٣) وقوله تعالى ﴿ ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ﴾^(٤) ولو كان الأمر كما قال الجهال من جلوسه منها مجلس الخائن وانتهائه الى حل السراويل وحوشي من ذلك ، لم يكن السوء والفحشاء منصرفين عنه ، ولكان خائناً بالغيب ، وقوله تعالى حاكياً عنها : ﴿ ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ﴾^(٥) وفي موضع آخر : ﴿ انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ﴾ وقول العزيز لما رأى القميص قد من دبر ﴿ انه من كيدكن ان كيدكن عظيم ﴾^(٦) فنسب الكيد الى المرأة دونه ، وقوله تعالى حاكياً عن زوجها لما وقف على ان الذنب منها وبراءة يوسف (ع) منه : ﴿ يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك انك كنت من الخاطئين ﴾^(٧) وعلى مذهبهم الفاسد ان كل واحد منهما مخطيء فيجب ان يستغفر فلم اختصت بالاستغفار دونه ، وقوله تعالى حاكياً عنه : ﴿ رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وإلا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين فاستجاب له ربه

(١) يوسف الآية ٥١

(٢) يوسف الآية ٣٢

(٣) يوسف ٢٤

(٤) يوسف ٥٢

(٥) يوسف ٣٢

(٦) يوسف ٢٨

(٧) يوسف ٢٩

فصرف عنه كيدهن انه هو السميع العليم ﴿١﴾ فالاستجابة تؤذن ببراءته من كل سوء ، وتنبئ أنه لو فعل ما ذكره لكان قد يصرف عنه كيدهن . وقوله تعالى : ﴿ قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء ﴾ (٢) والعزم على المعصية من أكبر السوء ، وقوله تعالى حاكياً عن الملك : ﴿ اتوني به استخلصه لنفسى فلما كلمه قال انك اليوم لدينا مكين أمين ﴾ (٣) ولا يقال ذلك فيمن فعل ما ادعوه عليه . فإن قيل : فأى معنى لقول يوسف : ﴿ وما أبرئ نفسي ان النفس لأماره بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم ﴾ (٤) .

قلنا : انما أراد الدعاء والمنازعة والشهوة ولم يرد العزم على المعصية ، وهو لا يبرئ نفسه مما لا تعرى منه طباع البشر . وفي ذلك جواب آخر اعتمده ابو علي الجبائي واختاره ، وان كان قد سبق اليه جماعة من اهل التأويل وذكره ، وهو ان هذا الكلام الذي هو « وما أبرئ نفسي ان النفس لأماره بالسوء » إنما هو من كلام المرأة لا من كلام يوسف عليه السلام . واستشهدوا على صحة هذا التأويل بأنه منسوق على الكلام المحكي عن المرأة بلا شك . ألا ترى انه تعالى قال : ﴿ قالت امرأة العزيز الان حصحص الحق ﴾ (٥) أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب وان الله لا يهدي كيد الخائنين وما أبرئ نفسي ان النفس لأماره بالسوء ﴾ (٦) فنسق الكلام على كلام المرأة وعلى هذا التأويل يكون التبرؤ من الخيانة الذي هو ذلك « ليعلم اني لم أخنه بالغيب » من كلام المرأة لا من كلام يوسف (ع) ويكون المكنى عنه في قولها ﴿ اني لم أخنه بالغيب ﴾ هو

(١) يوسف ٣٣ - ٣٤

(٢) يوسف ٥١

(٣) يوسف ٥٤

(٤) يوسف ٥٣

(٥) حصحص الحق : بان بعد كتمان

(٦) يوسف الآية ٥١ - ٥٣

يوسف (ع) دون زوجها ، لأن زوجها قد خائنه في الحقيقة بالغيب ، وانما ارادت اني لم اخن يوسف (ع) وهو غائب في السجن ، ولم أقل فيه لما سئلت عنه وعن قصتي معه الا الحق ، ومن جعل ذلك من كلام يوسف (ع) جعله محمولاً على اني لم اخن العزيز في زوجته بالغيب ، وهذا الجواب كأنه اشبه بالظاهر ، لأن الكلام معه لا ينقطع عن اتساقه وانتظامه .

فإن قيل : فأني معنى لسجنه اذا كان عند القوم متبرئاً من المعصية متزهاً عن الخيانة

قلنا: قد قيل ان العلة في ذلك السر على المرأة والتمويه والكتمان لامرأها حتى لا تفتضح وينكشف أمرها لكل أحد ، والذي يشهد بذلك قوله تعالى : ﴿ ثم بدا لهم من بعدما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين ﴾^(١) وجواب آخر في الآية على ان الهم فيها هو العزم ، وهو ان يحمل الكلام على التقديم والتأخير ، ويكون تلخيصه « ولقد هممت به ولولا ان رأى برهان ربه لهم بها » ويجري ذلك مجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا ان تداركتك ، وقتلت لولا اني قد خلصتك . والمعنى لولا تداركي لهلكت ولولا تخليصي لقتلت ، وإن لم يكن وقع في هلاك ولا قتل . قال الشاعر :

ولا يدعني قومي صريخاً لحره لئن كنت مقتولاً ويسلم عامر
وقال الآخر :

فلا يدعني قومي ليوم كريبه لئن لم اعجل طعنه او اعجل

فقدم جواب لئن في البيتين جميعاً . وقد استبعد قوم تقديم جواب لولا عليها ، وقالوا لو جاز ذلك لجاز قولهم ، قام زيد لولا عمرو ، وقصدتك لولا بكر . وقد بينا بما اوردناه من الأمثلة والشواهد جواز تقديم جواب لولا ، وان القائل قد يقول قد كنت قمت لولا كذا وكذا ، وقد كنت قصدتك لولا ان

(١) يوسف الآية ٣٥

صدني فلان ، وان لم يقع قيام ولا قصد . وهذا هو الذي يشبه الآية دون ما ذكره من المثال .

وبعد ، فان في الكلام شرطاً وهو قوله تعالى : ﴿ لولا ان رأى برهان ربه ﴾ ، فكيف يحمل على الاطلاق مع حصول الشرط ؟ فليس لهم ان يجعلوا جواب لولا محذوفاً ، لان جعل جوابها موجوداً أولاً . وليس تقديم جواب لولا بأبعد من حذفه جملة من الكلام . واذا جاز عندهم الحذف لثلا يلزم تقديم الجواب جاز لغيرهم تقديم الجواب حتى لئن لا يلزم الحذف .

فإن قيل : فما البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام حتى انصرف لأجله عن المعصية ، وهل يصح ان يكون البرهان ما روي من ان الله تعالى اراه صورة ابيه يعقوب (ع) عاصياً على اصبعه متوعداً له على مقاربة المعصية ، او يكون ما روي من ان الملائكة نادته بالنهي والزجر في الحال فأنزجر .

قلنا : ليس يجوز ان يكون البرهان الذي رآه فأنزجر به عن المعصية ما ظنه العامة من الأمرين اللذين ذكرناهما ، لأن ذلك يفضي الى الالغاء وينافي التكليف ويضاد المحنة ، ولو كان الأمر على ما ظنوه لما كان يوسف عليه السلام يستحق بتزييه عما دعت اليه المرأة من المعصية مدحاً ولا ثواباً ، وهذا من اقبح القول فيه (ع) ، لأن الله تعالى قد مدحه بالامتناع عن المعصية واثنى عليه بذلك فقال تعالى : ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ﴾ ، فأما البرهان ، فيحتمل ان يكون لطفاً لطف الله تعالى به في تلك الحال او قبلها ، فاختر عنده الامتناع من المعاصي والتزهد عنها ، وهو الذي يقتضي كونه معصوماً لأن العصمة هي ما اختير (ما اختار) عنده من اللطاف ، التزهد عن القبيح والامتناع من فعله . ويجوز ان يكون معنى الرؤية ههنا بمعنى العلم ، كما يجوز ان يكون بمعنى الادراك ، لأن كلا الوجهين يحتمله القول .

وذكر آخرون : ان البرهان ههنا انما هو دلالة الله تعالى ليوسف (ع)
على تحريم ذلك الفعل ، وعلى ان من فعله استحق العقاب لأن ذلك ايضاً
صارف عن الفعل ومقوِّ لدواعي الامتناع منه وهذا ايضاً جاز .

تنزيه يوسف عن محبة المعصية :

(مسألة) : فإن قيل : كيف يجوز ان يقول يوسف (ع) : ﴿ رب
السجن احب الي مما يدعونني اليه ﴾ ، ونحن نعلم ان سجنهم له معصية
ومحنة ، كما ان ما دعوه اليه معصية ، ومحبة المعصية عندكم لا تكون الا
قبيحة .

(الجواب) : قلنا : في تأويل هذه الآية جوابان :

احدهما : انه اراد بقوله ﴿ احب الي ﴾ اخف علي واسهل ، ولم يرد
المحبة التي هي الارادة على الحقيقة . وهذا يجري مجرى ان يخير أحدنا
بين الفعلين ينزلان به ويكرههما ويشقان^(١) عليه ، فيقول في الجواب كذا
احب الي ، وانما يريد ما ذكرناه من السهولة والخفة .

والوجه الآخر : انه اراد ان توطيني نفسي وتصبري لها على السجن
احب الي من مواجهة المعصية .

فان قيل : هذا خلاف الظاهر لأنه مطلق وقد اضمتم فيه .

قلنا : لا بد من مخالفة الظاهر ، لأن السجن نفسه لا يجوز ان يكون
مراداً ليوسف (ع) ، وكيف يريده وانما السجن البنيان المخصوص ، وانما
يكون الكلام ظاهره يخالف ما قلناه ، اذا قرأ : رب السجن (بفتح السين)
وان كانت هذه القراءة ايضاً محتملة للمعنى الذي ذكرناه ، فكأنه أراد ان
سجني نفسي عن المعصية احب الي من مواجهتها . فرجع معنى السجن الى

(١) ويشقان : بمعنى يثقلان

فعله دون افعالهم ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ، فليس للمخالف ان يضمّر في الكلام ان كوني في السجن وجلوسي فيه احب الي ، بأولى ممن اضمّر ما ذكرنا ، لأن كلا الأمرين يعود الى السجن ويتعلق به .

فان قيل : كيف يقول السجن احب الي مما يدعوني اليه وهو لا يحب ما دعوه اليه على وجه من الوجوه ، ومن شأن هذه اللفظة ان تستعمل بين شيئين مشتركين في معناها .

قلنا : قد تستعمل هذه اللفظة فيما لا اشترك فيه ، ألا ترى ان من خير بين ما يكرهه وما يحبه ساغ له ان يقول : هذا احب الي من هذا ، وان يخير هذا احب الي من هذا ، إذا كان في محبته ، وإنما سوغ ذلك على احد الوجهين دون الآخر ، لأن المخيرين الشيئين في الأصل لا يخير بينهما إلا وهما مرادان له او مما يصح ان يريد هما . فموضوع التخيير يقتضي ذلك ، وان حصل فيما يخالف أصل موضوعه . ومن قال وقد خير بين شيئين لا يحب احدهما : هذا احب الي ، انما يكون مجيباً بما يقتضيه اصل الموضوع في التخيير ، ويقارب ذلك قوله تعالى ﴿ قل اذلك خير ام جنة الخلد ﴾^(١) ونحن نعلم أنه لا خير في العقاب ، وانما حسن القول لوقوعه التقريع والتوبيخ على اختيار المعاصي على الطاعات . وانهم ما أثروها إلا لاعتقادهم ان فيها خيراً ونفعاً . فقل اذلك خير على ما تظنونه وتعتقدونه أم كذا وكذا ، وقد قال قوم في قوله تعالى : ﴿ اذلك خير ﴾ : أنه انما حسن لاشتراك الحالتين في باب المنزلة ، وان لم يشتركا في الخير والنفع كما قال تعالى : ﴿ خير مستقراً وأحسن مقيلاً ﴾^(٢) ومثل هذا المعنى يتأتى في قوله : ربّ السجن أحبّ إليّ ، لأن الأمرين يعني : المعصية ودخول السجن ،

(١) الفرقان الآية ١٥

(٢) الفرقان ٢٤

مشاركان في أن لكل منها داعياً وعليه باعناً ، وإن لم يكن مشتركاً في تناول المحبة ، فجعل اشتراكهما في دواعي المحبة اشتراكاً في المحبة نفسها ، وأجرى اللفظ على ذلك .

فإن قيل : كيف يقول وإلا تصرف عني كيدهنّ أصب إليهنّ وأكن من الجاهلين ؟ وعندكم أن امتناع القبيح منه (ع) ليس مشروطاً بارتفاع الكيد عنه بل هو ممتنع منه وإن وقع الكيد .

قلنا إنما أراد يوسف (ع) أنك متى لم تلطف بي لما تدعوني إلى مجانبة الفاحشة وتثبتني على تركها صبت ، وهذا منه انقطاع إلى الله تعالى وتسليم لأمره ، وأنه لولا معونته ولطفه ما نجي من الكيد ، والكلام وإن تعلق في الظاهر بالكيد نفسه فقال (ع) ﴿والا تصرف عني كيدهنّ﴾ فالمراد به ألا تصرف عني ضرر كيدهنّ لأنهنّ إنما أجريين بالكيد إلى مساعدته لهنّ على المعصية ، فإذا عصم منها ولطف له في الانصراف عنها كان الكيد مصروفاً عنه من حيث لم يقع ضرره ، وما أجري به إليه ، ولهذا يقال لمن أجرى بكلامه إلى غرض لم يقع ما قلت شيئاً . ولمن فعل ما لا تأثير له : ما فعلت شيئاً . وهذا بين والحمد لله تعالى .

تنزيه يوسف (ع) عن التعويل على غير الله :

(مسألة) : فإن قيل : كيف يجوز على يوسف عليه السلام وهو نبي مرسل أن يعول في إخراجه من السجن على غير الله تعالى ويتخذ سواه وكيلاً في ذلك ، في قوله للذي كان معه : ﴿اذكرني عند ربك﴾ حتى وردت الروايات أن سبب طول حبسه (ع) إنما كان لأنه عول على غير الله تعالى ؟ .

(الجواب) : قلنا : أن سجنه (ع) إذا كان قبيحاً ومنكراً فعليه أن يتوصل إلى إزالته بكل وجه وسبب ، ويتثبت إليه بكل ما يظن أنه يزيله عنه ، ويجمع فيه بين الأسباب المختلفة ، فلا يمتنع على هذا أن يضم إلى دعائه

الله تعالى ورغبته اليه في خلاصه من السجن ان يقول لبعض من يظن انه سيؤدي قوله : (اذكرنني ونبه على خلاصي) وانما القبيح ان يدع التوكل ويقتصر على غيره فأما ان يجمع بين التوكل والأخذ بالحزم فهو الصواب الذي يقتضيه الدين والعقل . ويمكن ايضاً ان يكون الله تعالى اوحى اليه بذلك وأمره بأن يقول للرجل ما قاله .

تنزيه يوسف عن إلحاق الأذى بأبيه :

(مسألة) : فإن قيل : فما الوجه في طلب يوسف (ع) اخاه من إخوته ثم حبسه له عن الرجوع الى ابيه مع علمه بما يلحقه عليه من الحزن ، وهل هذا الا اضراً به وبأبيه ؟ .

(الجواب) : قلنا : الوجه في ذلك ظاهر لأن يوسف (ع) لم يفعل ذلك إلا بوحي من الله اليه ، وذلك امتحان منه لنبيه يعقوب عليه السلام وابتلاء لصبره ، وتعرض للعالي من منزلة الثواب ، ونظير ذلك امتحانه له (ع) بأن صرف عنه خبر يوسف (ع) طول تلك المدة حتى ذهب بالبكاء عليه ، وإنما امرهم يوسف (ع) بأن يلففوا بأبيهم في ارساله من غير ان يكذبوه ويخدعوه .

فان قيل : أليس قد قالوا سنراود عنه اباه وإنما لفاعلون ، والمرادة هي الخداع والمكر .

قلنا : ليس المرادة ما ظننتم ، بل هي التلطف والتسبب والاحتيال ، وقد يكون ذلك من جهة الصدق والكذب جميعاً ، فإنما امرهم بفعله على احسن الوجوه فإن خالفوه فلا لوم إلا عليهم .

تنزيه يوسف عن الكذب وتهمة اخوته :

(مسألة) : فان قيل : فما معنى جعل السقاية في رحل اخيه وذلك

تعريض منه لأخيه بالتهمة ، ثم ان اذن مؤذنه ونادى بأنهم سارقون ولم يسرقوا على الحقيقة ؟ .

(الجواب) : قلنا : أما جعله السقاية في رحل أخيه ، فالغرض فيه التسبب الى احتباس أخيه عنده ، ويجوز ان يكون ذلك بأمر الله تعالى ، وقد روى أنه (ع) اعلم أخاه بذلك ليجعله طريقاً الى التمسك به ، فقد خرج على هذا القول من ان يكون مدخلاً على أخيه غمماً وترويعاً بما جعله من السقاية في رحله ، وليس بمعرض له للتهمة بالسرقه ، لأن وجود السقاية في رحله يحتمل وجوهاً كثيرة غير السرقه ، وليس يجب صرفه اليها الا بدليل . وعلى من صرف ذلك الى السرقه من غير طريق اللوم في تقصيره وتسرعه ، ولا ظاهر ايضاً لوجود السقاية في الرحل يقتضي السرقه ، لأن الاشتراك في ذلك قائم ، وقرب هذا الفعل من سائر الوجوه التي يحتملها على حد واحد .

فأما نداء المنادي بأنهم سارقون فلم يكن بأمره (ع) ، وكيف يأمر بالكذب وإنما نادى بذلك احد القوم لما فقدوا الصواع ، وسبق الى قلوبهم انهم سرقوه ، وقد قيل ان المراد بأنهم سارقون انهم سرقوا يوسف (ع) من ابيه واوهموه انهم يحفظونه فضيعوه ، فالمنادي صادق على هذا الوجه ، ولا يمتنع ان يكون النداء بإذنه (ع) . غير ان ظاهر القصة واتصال الكلام بعضه ببعض يقتضي ان يكون المراد بالسرقه سرقة الصواع الذي تقدم ذكره واحسوا فقداه ، وقد قيل ان الكلام خارج مخرج الاستفهام ، وان كان ظاهره الخبر كأنه قال : ﴿ إنكم لسارقون ﴾ فاسقط الف الاستفهام كما سقطت في مواضع قد تقدم ذكرها في قصة ابراهيم (ع) . وهذا الوجه فيه بعض الضعف لأن الف الاستفهام لا تكاد تسقط إلا في موضع يكون على سقوطها دلالة في الكلام ، مثل قول الشاعر :

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

تنزيه يوسف (ع) عن تعمدته بعدم تسكين نفس أبيه :

(مسألة) : فان قيل : فما بال يوسف (ع) لم يعلم اياه بخبره لتسكن نفسه ويزول وجده وهمه مع علمه بشدة تحرقه وعظم قلقه ؟ .

(الجواب) : قلنا في ذلك وجهان :

احدهما : ان ذلك كان له ممكناً وكان عليه قادراً ، فاوحى الله تعالى اليه بأن يعدل عن اطلاعه على خبره تشديداً للمحنة عليه وتعريضاً للمنزلة الرفيعة في البلوى وله تعالى ان يصعب التكليف وان يسهله .

والوجه الآخر : انه جائز أن يكون (ع) لم يتمكن من ذلك ولا قدر عليه فلذلك عدل عنه .

تنزيه يوسف (ع) عن الرضا بالسجود له :

(مسألة) : فان قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ ورفع ابويه على العرش وخرّوا له سجداً ﴾ ^(١) وكيف يرضى بأن يسجدوا له والسجود لا يكون إلا لله تعالى ؟ .

(الجواب) : قلنا في ذلك وجوه :

منها : ان يكون تعالى لم يرد بقوله انهم سجدوا له الى جهته ، بل سجدوا لله تعالى من أجله ، لأنه تعالى جمع بينهم وبينه ، كما يقول القائل : انما صليت لوصولي الى اهلي ، وصمت لشفائي من مرضي . وإنما يريد من اجل ذلك .

فان قيل : هذا التأويل يفسده قوله تعالى : ﴿ يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً ﴾ ^(٢) .

(٢) يوسف الآية ١٠٠

(١) يوسف الآية ١٠٠

قلنا : ليس هذا التأويل بمانع من مطابقة الرؤيا المتقدمة في المعنى دون الصورة ، لأنه (ع) لما رأى سجد الكواكب والقمرين له كان تأويل ذلك بلوغه أرفع المنازل وأعلى الدرجات ونيله أمانيه واغراضه ، فلما اجتمع مع أبويه ورأياه في الحال الرفيعة العالية ونال ما كان يتمناه من اجتماع الشمل ، كان ذلك مصداقاً لرؤياه المتقدمة . فلذلك قال : ﴿ هذا تأويل رؤياي من قبل ﴾ . فلا بدّ لمن ذهب الى أنهم سجدوا له على الحقيقة من أن يجعل ذلك مطابقاً للرؤيا المتقدمة في المعنى دون الصورة ، لأنه ما كان رأى في منامه ان اخوته وأبويه سجدوا له ، ولا رأى في يقظته الكواكب تسجد له . فقد صحّ ان التطابق في المعنى دون الصورة .

ومنها : أن يكون السجود لله تعالى ، غير أنه كان الى جهة يوسف (ع) ونحوه ، كما يقال : صلّى فلان الى القبلة وللقبلة . وهذا لا يخرج يوسف (ع) من التعظيم ، ألا ترى أن القبلة معظمة وإن كان السجود لله تعالى نحوها .

ومنها : أن السجود ليس يكون بمجرد عبادة حتى يضاف إليه من الأفعال ما يكون عبادة ، فلا يمتنع أن يكون سجدوا له على سبيل التحيّة والإعظام والإكرام ، ولا يكون ذلك منكراً لأنه لم يقع على وجه العبادة التي يختصّ بها القديم تعالى وكل هذا واضح .

تنزيه يوسف (ع) عن طاعة الشيطان :

(مسألة) : فان قيل : فما معنى قوله تعالى حكاية عنه (ع) من بعد ان نزع الشيطان^(١) بيني واخوتي ، وهذا يقتضي ان يكون قد اطاع الشيطان ونفذ فيه كيده ونزغهُ ؟ .

(١) نزع الشيطان بينهم : أغرى بعضهم على بعض .

(الجواب) : قلنا هذه الاضافة لا يقتضي ما تضمنه السؤال ، بل النزغ والقيح كان منهم اليه لا منه اليهم . ويجري ذلك مجرى قول القائل : جرى بيني وبين فلان شر ، وإن كان من احدهما ولم يشتركا فيه .

(مسألة) : فان قيل : فما معنى قوله عليه السلام للعزیز ﴿ اجعلني على خزائن الأرض اني حفيظ عليم ﴾ ^(١) وكيف يجوز ان يطلب الولاية من قبل الظالمين .

(الجواب) : قلنا انما التمس تمكينه من خزائن الأرض ليحكم فيها بالعدل وليصرفها الى مستحقها ، وكان ذلك له من غير ولاية . وإنما سئل الولاية للتمكن من الحق الذي له ان يفعله . ولمن لا يتمكن من اقامة الحق أو الأمر بالمعروف ان يتسبب اليه ويتصل الى فعله ، فلا لوم في ذلك على يوسف عليه السلام ولا حرج .

(١) يوسف الآية ٥٥

أيوب عليه السلام

في أن ايوب عذب امتحاناً ولم يعاقب :

(مسألة) : فان قيل : فما قولكم في الأمراض والمحن التي لحقت ايوب (ع) أوليس قد نطق القرآن بأنها كانت جزاءً على ذنب في قوله : ﴿ اني مسني الشيطان بنصب وعذاب ﴾ والعذاب لا يكون إلا جزاءً كالعقاب والآلام الواقعة على سبيل الامتحان لا تسمى عذاباً ولا عقاباً ، أوليس قد روى جميع المفسرين ان الله تعالى انما عاقبه بذلك البلاء لتركه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقصته مشهورة يطول شرحها ؟ .

(الجواب) : قلنا : أما ظاهر القرآن فليس يدل على ان ايوب عليه السلام عوقب بما نزل به من المضار ، وليس في ظاهره شيء مما ظنه السائل ، لأنه تعالى قال : ﴿ واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه اني مسني الشيطان بنصب وعذاب ﴾^(١) والنصب هو التعب ، وفيه لغتان بفتح النون والصاد ، وضم النون وتسكين الصاد . والتعب هو المضرة التي لا تختص بالعقاب ، وقد تكون على سبيل الامتحان والاختبار . وأما العذاب فهو ايضاً يجري مجرى المضار التي يختص اطلاق ذكرها بجهة دون جهة . ولهذا يقال للظالم والمبتدئ بالظلم انه معذب ومضر ومؤلم ، وربما قيل معاقب على

(١) ص الآية ٤١ .

سبيل المجاز . وليست لفظة العذاب بجارية مجرى لفظة العقاب ، لأن لفظة العقاب يقتضي ظاهرها الجزاء لأنها من التعقيب والمعاقبة ، ولفظة العذاب ليست كذلك . فأما اضافته ذلك الى الشيطان ، وإنما ابتلاه الله به فله وجه صحيح ، لأنه لم يصف المرض والسقم الى الشيطان ، وإنما أضاف اليه ما كان يستضربه من وسوسته ويتعب به من تذكيره له ما كان فيه من النعم والعافية والرخاء ، ودعائه له الى التضجر والتبرم مما هو عليه ، ولأنه كان ايضاً يوسوس الى قومه بأن يستقذروه ويتجنبوه ويستخفوه لما كان عليه من الأمراض الشنيعة المتننة ، ويخرجوه من بينهم . وكل هذا ضرر من جهة اللعين ابليس ، وقد روي ان زوجته (ع) كانت تخدم الناس في منازلهم وتصير اليه بما يأكله ويشربه ، وكان الشيطان لعنه الله تعالى يلقي اليهم ان داءه (ع) يعدي ، ويحسن اليهم تجنب خدمة زوجته من حيث كانت تبشر قروحه وتمس جسده ، وهذه مضار لا شبهة فيها . وأما قوله تعالى في سورة الأنبياء : ﴿ وايوب اذ نادى ربه اني مسني الضر وأنت ارحم الراحمين فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه اهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين ﴾^(١) فلا ظاهر لها ايضاً يقتضي ما ذكروه ، لأن الضر هو الضرر الذي قد يكون محنة كما يكون عقوبة .

فأما ما روي في هذا الباب عن جملة (جهلة) المفسرين فمما لا يلتفت الى مثله ، لأن هؤلاء لا يزالون يضيفون الى ربهم تعالى والى رسله عليهم السلام كل قبيح ومنكر ، ويقذفونهم بكل عظيم . وفي روايتهم هذه السخيفة ما اذا تأمله المتأمل علم انه موضوع باطل مصنوع ، لأنهم رويوا ان الله تعالى سلط ابليس على مال ايوب عليه السلام وغنمه واهله ، فلما اهلكهم ودمر عليهم ورأى من صبره (ع) وتماسكه ، قال ابليس لربه يا رب ان ايوب قد علم انك ستخلف عليه ماله وولده فسلطني على جسده ، فقال تعالى قد

(١) الآية (٨٣ - ٨٤) من سورة الأنبياء .

سلطتك على جسده كله الا قلبه وبصره ، قال فاتاه فنفضه من لدن قرنه على قدمه فصار قرحة واحدة ، فقذف على كناسة لبني اسرائيل سبع سنين وأشهرًا تختلف الدواب على جسده ، إلى شرح طويل نصون كتابنا عن ذكر تفصيله ، فمن يقبل عقله هذا الجهل والكفر كيف يوثق بروايته ، ومن لا يعلم ان الله تعالى لا يسلط ابليس على خلقه ، وان ابليس لا يقدر على ان يقرح الأجساد ولا يفعل الأمراض كيف يعتمد روايته ؟ .

فأما هذه الأمراض العظيمة النازلة بأيوب عليه السلام فلم تكن إلا اختباراً وامتحاناً وتعريضاً للثواب بالصبر عليها والعوض العظيم النفيس في مقابلتها ، وهذه سنة الله تعالى في اصفياه واوليائه عليهم السلام . فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال وقد سئل أي الناس اشد بلاءً فقال : « الأنبياء ثم الصالحون ثم الامثل فالأمثل من الناس » فنظهر من صبره (ع) على محنته وتماسكه ما صار به الى الآن مثلاً ، حتى روي انه كان في خلال ذلك كله صابراً شاكراً محتسباً ناطقاً بما له فيه المنفعة والفائدة ، وأنه ما سمعت له شكوى ولا تفوه بتضجر ولا تبرم ، فعوضه الله تعالى مع نعيم الآخرة العظيم الدائم ان رد عليه ماله وأهله وضاعف عددهم في قوله تعالى : ﴿ وآتيناه اهله ومثلهم معهم ﴾ وفي سورة ص ﴿ وهبنا له اهله ومثلهم معهم ﴾^(١) ، ثم مسح ما به من العلل وشفاه وعافاه وأمره على ما وردت به الرواية ، بأن اركض برجلك الأرض فظهرت له عين فاغتسل منها فتساقط ما كان على جسده من الداء . قال الله تعالى : ﴿ اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب ﴾^(٢) والركض هو التحريك ومنه ركضت الدابة .

فان قيل ، افتصححون ما روي ان الجذام اصابه حتى تساقطت أعضاؤه ؟ .

(١) ص الآية ٤٣

(٢) ص الآية ٤٢

قلنا : ان العلل المستقذرة التي ينفر من رآها وتوحشه كالبرص والجذام فلا يجوز شيء منها على الانبياء عليهم السلام لما تقدم ذكره في صدر هذا الكتاب ، لأن النفور ليس بواقف على الأمور القبيحة ، بل قد يكون من الحسن والقبيح معاً . وليس ينكر ان يكون امراض ايوب عليه السلام وأوجاعه . ومحتة في جسمه ثم في اهله وماله بلغت مبلغاً عظيماً يزيد في الغم والألم على ما ينال المجذوم ، وليس ننكر تزايد الألم فيه (عليه السلام) ، وانما ننكر ما اقتضى التنفير .

فان قيل : افتقولون ان الغرض مما ابتلي به ايوب عليه السلام كان الثواب او العوض او هما على الاجتماع ؟ . وهل يجوز ان يكون ما في هذه الآلام من المصلحة واللفظ حاصلًا في غيرها مما ليس بألم ام تمنعون من ذلك ؟ .

قلنا : أما الآلام التي يفعلها الله تعالى لا على سبيل العقوبة فليس يجوز ان يكون غرضه عز وجل فيها العوض من حيث كان قادراً على ان يتدي بمثل العوض ، بل الغرض فيها المصلحة وما يؤدي الى استحقاق الثواب . فالعوض تابع والمصلحة اصل ، وانما يخرج بالعوض من ان يكون ظلمًا وبالغرض من أن يكون عبثاً ، فأما الألم ، اذا كان فيه مصلحة ولطف ، وهناك في المعلوم ما يقوم مقامه فيهما ، إلا أنه ليس بألم . اما بأن يكون للذة أو ليس بألم ولا للذة ، ففي الناس من ذهب الى ان الألم لا يحسن في هذا الموضع ، وانما يحسن بحيث لا يقوم مقامه ما ليس بألم في المصلحة ، والصحيح انه حسن . والله تعالى مخير في فعل ايهما شاء ، والدليل على صحة ما ذكرناه انه لو قبح والحال هذه ، لم يخل من ان يكون انما قبح من حيث كان ظلمًا أو من حيث كان عبثاً . ومعلوم انه ليس بظلم ، لأن العوض الزايد العظيم الذي يحصل عليه يخرج من كونه ظلمًا . وليس ايضاً بعث لأن العث هو ما لا غرض فيه ، أو ما ليس فيه غرض مثله . وهذا الألم فيه

غرض عظيم جليل ، وهو الذي تقدم بيانه . ولو كان هذا الغرض غير كاف فيه ولا يخرج من العيب لما أخرجه من ذلك اذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه ، وليس لهم ان يقولوا انه إنما قبح وصار عبثاً من حيث كان هناك ما يغني عنه ، لأن ذلك يؤدي الى ان كل فعلين ألّمين كانا اول لذتين ، أو ليسا بالآلمين ولا لذتين ، أو افعال تساوت في وجه المصلحة يقبح فعل كل واحد منهما ، لأن العلة التي ادعت حاصلة . وليس له ان يقول ان الآلم إنما يقبح اذا كان فيه من المصلحة ، مثل ما في فعل هو لذة من حيث كان يغني عنه ما ليس بالآلم ، وذلك ان العوض الذي في مقابلته يخرج من كونه ضرراً ويدخله في ان يكون نفعاً ، ويجريه على أقل الأحوال مجرى ما ليس بضرر ، فقد عاد الأمر الى ان الآلم بالعوض قد ساوى ما ليس بالآلم وحصل فيه من الغرض المودي الى المصلحة مثل ما فيه ، فيجب ان يكون مخيراً في الاستصلاح بأيهما شاء .

فان قيل : ما أنكرتم أكون الفرق بين الأمرين ان اللذة قد يحس ان يفعل بمجرد كونها لذة ، ولا يفتقر في حسن فعلها الى أمر زائد ، والآلم ليس كذلك ، فإنه لا يحسن ان يكون مجرداً ولا بد من امر زائد يجعله حسناً .

قلنا : هذا فرق بين الأمرين في غير الموضع الذي جمعنا بينهما فيه ، لأن غرضنا إنما كان في التسوية بين الآلم واللذة اذا كان كل واحد منهما مثل في صاحبه من المصلحة ، وأن يحكم بصحة التخيير في الاستصلاح بكل واحد منهما ، وان كنا لا ننكر ان بينهما فرقان من حيث كان احدهما نفعاً يجوز الابتداء به واستحقاق الشكر عليه ، والآخر ليس كذلك ، إلا ان هذا الوجه وان لم يكن في الآلم فليس يقتضي قبحه ، ووجوب فعل اللذة . ألا ترى ان اللذة قد يساويها في المصلحة فعل ما ليس بالآلم ولا لذة ، فيكون المكلف تعالى مخيراً في الاستصلاح بأيهما شاء ، وان كان يجوز ويحسن ان يفعل اللذة بمجرد ما من غير عوض زائد ، ولا يحسن ذلك الفعل الآخر الذي جعلناه في مقابلتها متى تجرد ، وإنما يحسن لغرض زائد ولم يخرجهما اختلافهما في هذا الوجه من تساويهما فيما ذكرناه من الحكم . وإذا كانت اللذة قد تساوي

في الحكم الذي ذكرناه من التخيير في الاستصلاح ما ليس بلذة ، وبيننا ان العوض قد اخرج الألم من كونه ضرراً ، وجعله بمنزلة ما ليس بألم ، فقد بان صحة ما ذكرناه لأن التخيير بين اللذة وما ليس بلذة ولا ألم ، اذا حسن متى اجتماعا في المصلحة . فكذلك يحسن التخيير بين اللذة وما جرى مجرى ما ليس بألم ولا ضرر من الألم الذي يقابله المنافع ، وليس بعد هذا إلا قول من يوجب فعل اللذة لكونها نفعاً ، وهذا مذهب ظاهر البطلان لا حاجة بنا الى الكلام عليه من هذا الموضوع :

فان قيل : ما أنكرتم ما يكون الاستصلاح بالألم اذا كان هناك ما يستصلح به ، وليس بألم يجري في القبيح والعبث مجرى من بذل المال لمن يتحمل عنه ضرب المقارع ، ولا غرض له إلا ايصال المال في ان ذلك عبث قبيح ؟ .

قلنا : أما قبح ما ذكرته فالوجه فيه غير ما ظننته من ان هناك ما يقوم مقامه في الغرض ، لأننا قد بينا ان ذلك لو كان هو وجه القبح لكان كل فعل فيه غرض يقوم غيره فيه مقامه عبثاً وقبيحاً ، وقد علمنا خلاف ذلك . وإنما قبح بذل المال لمن يتحمل الضرب ، والغرض ايصال المال اليه من حيث حسن ان يبتدىء بدفع المال الذي هو الغرض من غير تكلف الضرب ، فصار عبثاً وقبيحاً من هذا الوجه وليس يمكن مثل ذلك في الألم اذا قابله ما ليس بألم لأن ما فيه من العوض لا يمكن الابتداء به .

شعيب عليه السلام

في قول شعيب (ع) استغفروا ربكم ثم توبوا :

(مسألة) : فان قيل : ما معنى قوله تعالى في الحكاية عن شعيب عليه السلام : ﴿ واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ﴾^(١) والشيء لا يعطف على نفسه لا سيما بالحرف الذي يقتضي التراخي والمهلة وهو (ثم) واذا كان الاستغفار هو التوبة فما وجه هذا الكلام ؟ .

(الجواب) : قلنا في هذه الآية وجوه :

اولها : ان يكون المعنى اجعلوا المغفرة غرضكم وقصدكم الذي فيه تجثرون ونحوه يتوجهون ، ثم توصلوا اليها بالتوبة اليه ، فالمغفرة أول في الطلب وآخر في السبب .

وثانيها : انه لا يمتنع ان يريد بقوله : ﴿ استغفروا ربكم ﴾ أي اسألوه التوفيق للمغفرة والمعونة عليها ثم توبوا اليه ، لأن المسألة للتوفيق ينبغي ان يكون قبل التوبة .

وثالثها : انه أراد بثم الواو ، والمعنى استغفروا ربكم وتوبوا اليه ، وهذان الحرفان قد يتداخلان فيقوم احدهما مقام الآخرة .

(١) هود الآية ٩٠

ورابعها : أن يريد استغفروه قولاً ونطقاً ثم توبوا إليه لتكونوا بالتوبة فاعلين لما يسقط العقاب عنده .

وخامسها : انه خاطب المشركين بالله تعالى فقال لهم : استغفروه من الشرك بمفارقته ثم توبوا إليه ، أي ارجعوا الى الله تعالى بالطاعات وافعال الخير ، لأن الانتفاع بذلك . لأن ذلك لا يكون إلا بتقديم الاستغفار من الشرك ومفارقته . والتائب والآثم والنايب والمنيب بمعنى واحد .

وسادسها : ما أومى اليه أبو علي الجبائي في تفسير هذه الآية لأنه قال أراد بقوله ﴿ استغفروا ربكم ثم توبوا اليه ﴾ أي اقيموا على التوبة اليه ، لأن التائب الى الله تعالى من ذنوبه يجب ان يكون تائباً الى الله في كل وقت يذكر فيه ذنوبه بعد توبته الأولى ، لأنه يجب ان يكون مقيماً على الندم على ذلك ، وعلى العزم على ان لا يعود الى مثله . لأنه لو نقض هذا العزم لكان عازماً على العود ، وذلك لا يجوز . وكذلك لو نقض الندم لكان راضياً بالمعصية مسروراً بها وهذا لا يجوز . وقد حكينا الفاظه بأعيانها ، وحمله على هذا الوجه انه أراد التكرار والتأكيد والأمر بالتوبة بعد التوبة . كما يقول احدنا لغيره : « اضرب زيداً ثم اضربه » « وافعل هذا ثم افعل » . وهذا الذي حكينا عن ابي علي اولى مما ذكره في صدر هذه السورة ، لأنه قال هناك وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه ، ان معناه استغفروا ربكم من ذنوبكم السالفة ثم توبوا اليه بعد ذلك من كل ذنب يكون منكم او معصية ، وهذا ليس بشيء ، لأنه اذا حمل الاستغفار المذكور في الآية على التوبة فلا معنى لتخصيصه بما سلف دون ما يأتي ، لأن التوبة من ذلك اجمع واجبة ، ولا معنى ايضاً لتخصيص قوله ثم توبوا اليه بالمعاصي المستقبلية دون الماضية ، لأن الماضي والمستقبل مما يجب التوبة منه . فالذي حكيناه أولاً عنه اشفى وأولى .

حول إنكاح إبتته (ع) :

(مسألة) : فان قيل فما الوجه في عدول شعيب عليه السلام عن جواب

ابنته في قولها ﴿ يا ابت استأجره ان خير من استأجرت القوي الأمين ﴾ (١) الى قوله لموسى عليه السلام ﴿ اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين ﴾ وهي لم تسأل النكاح ولا عرضت به ، فترك اجابتها عن كلامها وخرج الى شيء لم يجر ما يقتضيه .

(الجواب) : انها لما سألته ان يستأجره ومدحته بالقوة والأمانة ، كان كلامها دالاً على الترخيب فيه والتقريب منه والمدح له بما يدعو الى إنكاحه ، فبذل له النكاح الذي يقتضي غاية الاختصاص ، فما فعله شعيب (ع) في غاية المطابقة لجوابها ولما يقتضيه سؤالها .

في قول شعيب (ع) فإن أتممت عشراً فمن عندك :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قول شعيب عليه السلام : ﴿ اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثمانى حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وما اريد ان اشق عليك ستجدني انشاء الله من الصالحين ﴾ (٢) وكيف يجوز في الصداق هذا التخيير والتفويض ، وأي فائدة للبت فيما شرط هو لنفسه وليس يعود عليها من ذلك نفع ؟ .

(الجواب) : قلنا : يجوز ان تكون الغنم كانت لشعيب (ع) ، وكانت الفائدة باستيجار من يرعاها عائدة عليه ، إلا انه أراد ان يعوض بنته عن قيمة رعيها فيكون ذلك مهراً لها . وأما التخيير فلم يكن إلا ما زاد على الثمانى حجج ولم يكن فيما شرطه مقترحاً تخيير ، وإنما كان فيما تجاوزه وتعدّاه . ووجه آخر انه يجوز ان تكون الغنم كانت للبت وكان الأب المتولي لأمرها والقابض لصداقها ، لأنه لا خلاف ان قبض الأب مهر بنته البكر البالغ جازي ،

(١) القصص الآية ٢٦

(٢) القصص الآية ٢٧

وأنه ليس لأحد من الأولياء ذلك غيره ، واجمعوا ان بنت شعيب (ع) كانت بكراً .

ووجه آخر : وهو ان يكون حذف ذكر الصداق ، وذكر ما شرطه لنفسه مضافاً الى الصداق ، لأنه جائز أن يشترط الولي لنفسه ما يخرج عن الصداق . وهذا الجواب يخالف الظاهر ، لأن قوله تعالى ﴿ اني اريد ان انكحك احدي ابنتي هاتين على ان تأجرني ثمانى حجج ﴾ يقتضي ظاهره ان احدهما جزاء على الآخر .

ووجه آخر : وهو انه يجوز ان يكون من شريعته عليه السلام العقد بالتراضي من غير صداق معين ، ويكون قوله ﴿ على ان تأجرني ﴾ على غير وجه الصداق . وما تقدم من الوجوه أقوى .

موسى عليه السلام

تنزيه موسى عن العصيان بالقتل :

(مسألة) : فان قيل : فما الوجه في قتل موسى عليه السلام للقبطي وليس يخلو من ان يكون مستحقاً للقتل او غير مستحق ، فإن كان مستحقاً فلا معنى لندمه (ع) ، وقوله : ﴿ هذا من عمل الشيطان ﴾ وقوله : ﴿ رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي ﴾ ^(١) ، وان كان غير مستحق فهو عاص في قتله ، وما بنا حاجة الى ان نقول ان القتل لا يكون صغيرة لأنكم تنفون الصغير والكبير من المعاصي عنهم عليهم السلام .

(الجواب) : قلنا مما يجاب به عن هذا السؤال ان موسى عليه السلام لم يعتمد القتل ولا اراده ، وانما اجتاز فاستغاث به رجل من شيعته على رجل من عدوه بغى عليه وظلمه وقصد الى قتله ، فأراد موسى (ع) ان يخلصه من يده ويدفع عنه مكروهه ، فأدى ذلك الى القتل من غير قصد اليه ، فكل ألم يقع على سبيل المدافعة للظالم من غير ان يكون مقصوداً فهو حسن غير قبيح ولا يستحق عليه العوض به ، ولا فرق بين ان تكون المدافعة من الإنسان عن نفسه ، وبين ان يكون عن غيره في هذا الباب والشرط في الأمرين ان يكون

(١) القصص الآية ١٦

الضرر غير مقصود ، وأن يكون القصد كله الى دفع المكروه والمنع من وقوع الضرر . فإن ادى ذلك الى ضرر فهو غير قبيح .

ومن العجب ، ان ابا علي الجبائي ذكر هذا الوجه في تفسيره ، ثم نسب مع ذلك موسى (ع) الى أنه فعل معصية صغيرة ، ونسب معصيته الى الشيطان . وقد قال في قوله ﴿ رب اني ظلمت نفسي ﴾ أي في هذا الفعل الذي لم تأمرني به ، وندم على ذلك وتاب الى الله منه ، فيا ليت شعري ، ما الذي فعل بما لم يؤمر به ، وهو انما دافع الظالم ومانعه ، ووقعت الوكزة منه على وجه الممانعة من غير قصد . ولا شبهة في ان الله تعالى امره بدفع الظلم عن المظلوم ، فكيف فعل ما لم يؤمر به ، وكيف يتوب من فعل الواجب ؟ وإذا كان يريد ان ينسب المعصية اليه فما الحاجة به الى ذكر المدافعة والممانعة ، وله أن يجعل الوكزة مقصودة على وجه تكون المعصية به صغيرة .

فان قيل : أليس لا بد أن يكون قاصداً الى الوكزة وان لم يكن مريداً بها اتلاف النفس ؟ .

قلنا : ليس يجب ما ظنته ، وكيف يجعل الوكزة مقصودة ، وقد بينا الكلام على ان القصد كان الى التخليص والمدافعة ، ومن كان إنما يريد المدافعة لا يجوز ان يقصد إلى شيء من الضرر ، وإنما وقعت الوكزة وهو لا يريد بها ، انما أراد التخليص ، فأدى ذلك الى الوكزة والقتل .

وجه آخر : وهو أن الله تعالى كان عرف موسى عليه السلام استحقاق القبطي للقتل بكفره ، وندبه الى تأخير قتله الى حال التمكن ، فلما رأى موسى (ع) منه الأقدام على رجل من شيعته تعمد قتله تاركاً لما ندب اليه من تأخير قتله .

فأما قوله : ﴿ هذا من عمل الشيطان ﴾ ففيه وجهان :

احدهما : انه أراد ان تزيين قتلي له وتركي لما نذبت اليه من تأخيره
وتفوتي ما استحقه عليه من الثواب من عمل الشيطان .

والوجه الآخر : انه يريد ان عمل المقتول من عمل الشيطان ، مفصلاً
بذلك عن خلافه لله تعالى واستحقاقه للقتل .

وأما قوله ﴿ رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي ﴾ ، فعلى معنى قول آدم
عليه السلام ﴿ ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من
الخاسرين ﴾^(١) والمعنى احد وجهين : اما على سبيل الانقطاع والرجوع الى
الله تعالى والاعتراف بالتقصير عن حقوق نعمه وان لم يكن هناك ذنب ، أو من
حيث حرم نفسه الثواب المستحق بفعل الذنب .

وأما قوله ﴿ فاغفر لي ﴾ فإنما أراد به : فاقبل مني هذه القربة والطاعة
والانقطاع . ألا ترى ان قبول الاستغفار والتوبة يسمى غفراناً ؟ واذا شارك هذا
القبول غيره في معنى استحقاق الثواب والمدح به جاز ان يسمى بذلك ، ثم
يقال لمن ذهب الى ان القتل منه (ع) كأن صغيرة ، ليس يخلو من أن يكون
قتله متعمداً وهو مستحق للقتل ، وقتله عمداً وهو غير مستحق ، أو قتله خطأ ،
وهو مستحق . والقسم الأول يقتضي ان لا يكون عاصياً جملةً والثاني لا يجوز
مثله على النبي (ع) ، لأن قتل النفس عمداً بغير استحقاق لو جاز ان يكون
صغيرة على بعض الوجوه جاز ذلك في الزنا وعظائم الذنوب ، فإن ذكروا في
الزنا وما اشبهه التنفير ، فهو في القتل اعظم . وان كان قتله خطأ غير عمد
وهو مستحق أو غير مستحق ، ففعله خارج من باب القبيح جملة . فما الحاجة
الى ذكر الصغيرة ؟ .

(١) الأعراف الآية ٢٣

تنزيه موسى عن الضلالة والاستغفار عن الرسالة :

(مسألة) : فإن قيل : كيف يجوز لموسى عليه السلام ان يقول لرجل من شيعته يستصرخه : ﴿ انك لغوي مبين ﴾ ؟ .

(الجواب) : إن قوم موسى عليه السلام كانوا غلاظاً جفاة ، ألا ترى الى قولهم بعد مشاهدة الآيات لما رأوا من يعبد الأصنام ﴿ اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ﴾ وإنما خرج موسى (ع) خائفاً على نفسه من قوم فرعون بسبب قتله القبطي ، فرأى ذلك الرجل يخاصم رجلاً من أصحاب فرعون فاستنصر موسى (ع) ، فقال له عند ذلك انك لغوي مبين . وأراد انك خائب في طلب ما لا تدركه وتكلف ما لا تطيقه ، ثم قصد الى نصرته كما نصره بالأمس على الأول ، فظن أنه يريد بالبطش لبعده فهمه ، فقال له ﴿ اتريد ان تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس ، ان تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين ﴾^(١) . فعدل عن قتله ، وصار ذلك سبباً لشيوع خبر القبطي بالأمس .

في تنزيه موسى (ع) عن الضلال :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى قول فرعون لموسى (ع) : ﴿ وفعلت فعلتك التي فعلت وانت من الكافرين ﴾^(٢) الى قوله (ع) ﴿ فعلتها اذاً وأنا من الضالين ﴾^(٣) وكيف نسب (ع) الضلال الى نفسه ، ولم يكن عندكم في وقت من الأوقات ضالاً ؟ .

(الجواب) : قلنا : أما قوله ﴿ وانت من الكافرين ﴾ فإنما أراد به

(١) القصص، الآية ١٩

(٢) الشعراء الآية ١٩

(٣) الشعراء الآية ٢٠

من الكافرين لنعمتي ، فإن فرعون كان المربي لموسى (ع) إلى ان كبر وبلغ ، ألا ترى الى قوله تعالى حكاية عنه : ﴿ ألم نربك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين ﴾ (١).

وأما قول موسى (ع) ﴿ فعلتها. اذاً وانا من الضالين ﴾ ، فإنما أراد به الداهيين عن ان الوكزة تأتي على النفس ، أو أن المدافعة تفضي الى القتل . وقد يسمى الداهب عن الشيء أنه ضال ويجوز ايضاً ان يريد انني ضللت عن فعل المندوب اليه من الكف عن القتل في تلك الحال والفوز بمنزلة الثواب .

بيان خيفة موسى والوجه فيها :

(مسألة) : فإن قيل : كيف جاز لموسى عليه السلام وقد قال تعالى : ﴿ ان اتت القوم الظالمين ﴾ ان يقول في الجواب ﴿ اني أخاف ان يكذبون ويضيق صدري ولا ينطلق لساني فارسل الي هرون ﴾ (٢) وهذا استعفاء عن الرسالة .

(الجواب) : أن ذلك ليس باستعفاء كما تضمنه السؤال ، بل كان (ع) قد اذن له في أن يسأل ضم أخيه في الرسالة اليه قبل هذا الوقت ، وضمنت له الاجابة ، ألا ترى الى قوله تعالى ﴿ وهل اتيك حديث موسى اذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا ﴾ الى قوله ﴿ واجعل لي وزيراً من اهلي هرون ﴾ (٣) فأجابه الله تعالى الى مسألته بقوله ﴿ فقد أوتيت سؤلك يا موسى ﴾ . وهذا يدل على ان ثقته بالإجابة الى مسألته التي قد تقدّمت ، وكان مأذوناً له فيها . فقال : ﴿ اني اخاف أن يكذبون ويضيق صدري ولا ينطلق

(١) الشعراء الآية ١٨

(٢) الشعراء الآية ١٢ - ١٣

(٣) طه الآية ٢٩ - ٣٠

لساني ﴿ شرحاً لصورته وبياناً عن حاله المقتضية لضم اخيه اليه في الرسالة ، فلم يكن مسأله إلا عن اذن وعلم وثقة بالإجابة .

في تنزيه موسى (ع) عن الكفر والسحر :

(مسألة) : فإن قيل : كيف جاز لموسى (ع) ان يأمر السحرة بالقاء الحبال والعصي وذلك كفر وسحر وتلبس وتمويه ، والأمر بمثله لا يحسن ؟ .

(الجواب) : قلنا لا بد من ان يكون في امره عليه السلام بذلك شرط ، فكأنه قال القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين ، وكانوا فيما يفعلونه حجة . وحذف الشرط لدلالة الكلام عليه واقتضاء الحال له ، وقد جرت العادة باستعمال هذا الكلام محذوف الشرط ، وان كان الشرط مراداً ، وليس يجري هذا مجرى قوله تعالى : ﴿ فاتوا بسورة من مثله ﴾ ^(١) وهو يعلم أنهم لا يقدرون على ذلك وما اشبه هذا الكلام من ألفاظ التحدي ، لأن التحدي وان كان بصورة الأمر لكنه ليس بأمر على الحقيقة ولا تصاحبه ارادة الفعل ، فكيف تصاحبه الارادة والله تعالى يعلم استحالة وقوع ذلك منهم وتعذر عليهم وانما التحدي لفظ موضوع لإقامة الحجة على المتحدي واظهار عجزه وقصوره عما تحدى به ، وليس هناك فعل يتناوله ارادة الأمر بالقاء الحبال والعصي بخلاف ذلك ، لأنه مقدور ممكن . فليس يجوز ان يقال ان المقصود به هو ان يعجزوا بها عن القائها ويتعذر عليهم ما دعوا اليه ، فلم يبق بعد ذلك إلا انه امر بشرط ، ويمكن ان يكون على سبيل التحدي بأن يكون دعاهم الى اللقاء على وجه يساوونه فيه ، ولا يخيّلون فيما ألقوه من السعي والتصرف من غير ان يكون له حقيقة ، لأن ذلك غير مساو لما ظهر على يده من انقلاب الجماد حية على الحقيقة دون التخيل . واذا كان ذلك ليس في مقدورهم فإنما تحداهم به لتظهر حجته وبوجه دلالة وهذا واضح ، وقد بين الله تعالى

(١) البقرة الآية ٢٣

في القرآن ذلك بأوضح ما يكون فقال : ﴿ وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لأجراً ان كنا نحن الغالبين ، قال نعم وانكم لمن المقربين قالوا يا موسى اما ان تلقى واما ان نكون نحن الملحقين قال القوا فلما القوا سحرُوا اعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم وأوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين ﴾ (١).

تنزيه موسى (ع) عن الخوف :

(مسألة) : فإن قيل : فمن أي شيء خاف موسى عليه السلام حتى حكى الله تعالى عنه الخيفة في قوله عز وجل : ﴿ فأوجس في نفسه خيفة موسى ﴾ (٢) أوليس خوفه يقتضي شكه في صحة ما اتى به ؟ .

(الجواب) : قلنا : لم يخف من الوجه الذي تضمنه السؤال ، وإنما رأى من قوة التلبس والتخييل ما اشفق عنده من وقوع الشبهة على من لم يمعن النظر ، فأمناه الله تعالى من ذلك وبين له ان حجته ستضح للقوم بقوله تعالى : ﴿ لا تخف انك انت الأعلى ﴾ (٣).

تنزيه موسى عن نسبة الاضلال لله تعالى :

(مسألة) : فإن قال : فما معنى قوله تعالى حاكياً عن موسى (ع) : ﴿ ربنا انك اتيت فرعون وملأه زينة واموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴾ (٤).

(١) الاعراف الآيات ١١٣ - ١١٩

(٢) طه الآية ٦٧

(٣) طه الآية ٦٨

(٤) يونس الآية ٨٨

(الجواب) : قلنا : أما قوله تعالى ﴿ ليضلوا عن سبيلك ﴾ ففيه

وجوه :

أولها انه اراد لثلا يضلوا عن سبيلك ، فحذف (لا) وهذا له نظائر كثيرة في القرآن ، وكلام العرب فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ ان تضل احداهما فتذكر احدهما الأخرى ﴾ وانما اراد ﴿ لثلا تضل ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ والقي في الأرض رواسي ان تميد بكم ﴾ .

وقال الشاعر :

نزلتم منزل الأضياف منا فعجلنا القرى ان تشتمونا
والمعنى ان لا تشتمونا .

فان قيل : ليس هذا نظيراً لقوله تعالى ﴿ ربنا ليضلوا عن سبيلك ﴾ لأنكم حذفتم في الآية (ان) و(لا) معاً وما استشهدتم به انما حذف منه لفظة (لا) فقط .

قلنا : كلما استشهدنا به فقد حذف فيه اللام ولا معاً ، ألا ترى أن تقدير الكلام لثلا تشتمونا . وفي الآية إنما حذف أيضاً حرفان وهما أن ولا ، وانما جعلنا حذف اللام فيما استشهدنا به بازاء حذف أن في الآية من حيث كانا جميعاً يثبتان عن الغرض ويدلان على المقصود ألا ترى انهم يقولون جئتكم لتكرمني ، كما تقولون جئتكم أن تكرمني . والمعنى ان غرضي الكرامة ، فاذا جاز ان يحذفوا أحد الحرفين جاز ان يحذفوا الآخر .

ثانيها : ان اللام ها هنا لام العاقبة وليست لام الغرض ، ويجري مجرى قوله تعالى ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾^(١) وهم لم يلتقطوه

(١) القصص الآية ٨ .

لذلك بل لخلافه ، غير ان العاقبة لما كانت ما ذكره حسن ادخال اللام ، ومثله قول الشاعر :

وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبنى المساكن
ونظائر ذلك كثيرة . فكأنه تعالى لما علم ان عاقبة امرهم الكفر ، وأنهم لا يموتون الا كفاراً ، وأعلم ذلك نبيه ، حسن ان يقول انك اتيتهم الأموال ليضلوا .

وثالثها : ان يكون مخرج الكلام مخرج النفي والانكار على من زعم ان الله تعالى فعل ذلك ليضلهم ، ولا يمتنع ان يكون هناك من يذهب الى مذهب المجبرة^(١) ان الله تعالى يضل عن الدين ، فرد بهذا الكلام عليه كما يقول احدنا : انما اتيت عبدي من الأموال ما اتيته ليعصيني ولا يطيعني ، وهو إنما يريد الانكار على من يظن ذلك به ، ونفي اضافة المعصية اليه . وهذا الوجه لا يتصور إلا على الوجهين : إما بأن يقدر فيه الاستفهام وان حذف حرفه ، أو بأن يكون اللام في قوله (ليعصيني) لام العاقبة التي قد تقدم بيانها . ومتى رفعنا من أوهامنا هذين الوجهين ، لم يتصور كيف يكون الكلام خارجاً مخرج النفي والانكار .

ورابعها : أن يكون اراد الاستفهام ، فحذف حرفه المختص به ، وقد حذف حرف الاستفهام في اماكن كثيرة من القرآن . وهذا الجواب يضعف لأن حرف الاستفهام لا يكاد يحذف إلا وفي الكلام دلالة عليه وعوض عنه ، مثل قول الشاعر :

كذبتك عينك ام رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالاً
لأن لفظة ام يقتضي الاستفهام ، وقد سأل ابو علي الجبائي نفسه عن هذا السؤال في التفسير ، وأجاب عنه بأن في الآية ما يدل على حذف حرف

(١) المجبرة : أو الجبرية : فرقة تنسب الى جهنم بن صفوان تقول أن الإنسان مجبر في أعماله .

الاستفهام ، وهو دليل العقل الدال على ان الله تعالى لا يضل العباد عن الدين . ودليل العقل أقوى مما يكون في الكلام دالاً على حرف الاستفهام . وهذا ليس بشيء ، لأن دليل العقل وان كان أقوى من كل دليل يصحب الكلام ، فإنه ليس يقتضي في الآية ان يكون حرف الاستفهام منها محذوفاً لا محالة . لأن العقل انما يقتضي تنزيه الله تعالى عن ان يكون مجرباً بشيء من افعاله الى اضلال العباد عن الدين ، وقد يمكن صرف الآية الى ما يطابق دليل العقل من تنزيهه تعالى عن القبيح ، من غير ان يذكر الاستفهام ويحذف حرفه . واذا كان ذلك ممكناً لم يكن في العقل دليل على حذف حرف الاستفهام ، وانما يكون فيه دليل على ذلك لو كان يتعذر تنزيهه تعالى عن ارادة الضلال ، إلا بتقدير الاستفهام .

فأما قوله تعالى : ﴿ فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴾^(١) فأجود ما قيل فيه انه عطف على قوله (ليضلوا) وليس بجواب لقوله ﴿ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم ﴾^(٢) وتقدير الكلام ﴿ ربنا إنك أتيت فرعون وملأه زينة واموالاً في الحياة الدنيا ، ربنا ليضلوا عن سبيلك ، ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . ﴾ وهذا الجواب يطابق أن يكون اللام للعاقبة ، وأن يكون المعنى فيها لثلاً يضلوا أيضاً .

وقال قوم انه أراد ﴿ فلن يؤمنوا ﴾ فابدل الألف من النون الخفيفة . كما قال الأعشى :

وصل علي حين العشيات والضحى ولا تحمد المشرين والله فاحمدا

اراد فاحمداً ، فابدل النون الفأ ، وكما قال عمر بن ابي ربيعة :

وقمير بدا ابن خمس وعشرين له قالت الفتاتان قوما

(١) يونس الآية ٨٨

(٢) يونس الآية ٨٨

اراد قسومن . ومما استشهد به ممن أجاب بهذا الجواب الذي ذكرناه
أنفأ في ان الكلام خير ، وإن خرج مخرج الدعاء . وما روي عن النبي صلى
الله عليه وآله من قوله : « لن يلدغ المؤمن من جحر مرتين » . وهذا نهى ،
وإن كان مخرجه مخرج الخبر . وتقدير الكلام : لا يلدغ المؤمن من جحر
مرتين . لأنه لو كان خبراً لكان كذباً . وإذا جاز أن يراد بما لفظه لفظ الخبر
النهى ، جاز أن يراد بما لفظه لفظ الدعاء الخبر . فيكون المراد بالكلام « فلن
يؤمنوا » .

وقد ذكر ابو علي الجبائي ان قوماً من أهل اللغة قالوا أنه تعالى نصب
قوله تعالى : ﴿ فلا يؤمنوا ﴾ وحذف منه النون . وهو يريد في المعنى « ولا
يؤمنون » على سبيل الخبر عنهم ، لأن قوله تعالى ﴿ فلا يؤمنوا ﴾ وقع موقع
جواب الأمر الذي هو قوله : ﴿ ربنا اطمس على اموالهم واشدد على
قلوبهم ﴾ فلما وقع موقع جواب الأمر وفيه الفاء ، نصبه بأضمار أن ، لأن
جواب الأمر بالفاء منصوب في اللغة . فنصب هذا لما أجراه مجرى الجواب ،
وان لم يكن في الحقيقة جواباً . ومثله قول القائل « انظر الى الشمس تغرب »
(بالجزم) ، وتغرب ليس هو جواب الأمر على الحقيقة ، لأنها لا تغرب لنظر
هذا الناظر ، ولكن لما وقع موقع الجواب اجراه مجراه في الجزم ، وان لم
يكن جواباً في الحقيقة .

وقد ذكر ابو مسلم محمد بن بحر في هذه الآية وجهاً آخر ، وهو من
اغرب ما ذكر فيها ، قال : ان الله تعالى انما اتى فرعون وملأه الزينة والأموال
في الدنيا على طريق العذاب لهم والانتقام منهم لما كانوا عليه من الكفر
والضلال ، وعلمه من احوالهم في المستقبل من انهم لا يؤمنون . ويجري ذلك
مجرى قوله تعالى : ﴿ فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم
بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون ﴾^(١) . فسأل موسى عليه

(١) التوبة الآية ٥٥

السلام ربه وقال : رب انك اتيتهم هذه الأموال والزينة في الحياة الدنيا على طريق العذاب ولتضلهم في الآخرة عن سبيلك التي هي سبيل الجنة وتدخلهم النار بكفرهم ، ثم سأله ان يطمس على أموالهم بأن يسلبهم إياها ليزيد ذلك في حسرتهم وعذابهم ومكروهم ، ويشد على قلوبهم بأن يميتهم على هذه الحال المكروهة . وهذا جواب قريب من الصواب والسداد .

تنزيه موسى عن سؤال الرؤية لنفسه :

(مسألة) : فإن قيل : فما الوجه في قوله تعالى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ﴾ ^(١) أوليس هذه الآية تدل على جواز الرؤية عليه تعالى لأنها لو لم تجز لم يسغ أن يسألها موسى (ع) كما يجوز أن يسأله اتخاذ الصاحبة والولد ؟ .

(الجواب) : قلنا : أولى ما اجيب به عن هذه الآية ان يكون موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه ، وانما سألها لقومه . فقد روي ان قومه طلبوا ذلك منه ، فأجابهم بأن الرؤية لا تجوز عليه تعالى . فلجأوا به وألحوا عليه في ان يسأل الله تعالى ان يريهم نفسه ، وغلب في ظنه ان الجواب اذا ورد من جهته جلت عظمتة كان أحسم للشبهة وأنفى لها ، فاختار السبعين الذين حضروا للميقات لتكون المسألة بمحضر منهم ، فيعرفوا ما يرد من الجواب ، فسئل عليه السلام على ما نطق به القرآن ، وأجيب بما يدل على ان الرؤية لا يجوز عليه عز وجل .
ويقوي هذا الجواب امور :

منها : قوله تعالى : ﴿ يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ ^(٢) .

(٢) النساء ١٥٣

(١) الأعراف ١٤٣

ومنها : قوله تعالى : ﴿ واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ﴾ ^(١).

ومنها : قوله تعالى : ﴿ فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم
من قبل وإياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي إلا فتتك ﴾ ^(٢) فاضاف ذلك
الى السفهاء ، وهذا يدل على انه كان بسببهم من حيث سألوا ما لا يجوز عليه
تعالى .

ومنها : ذكر الجهرة في الرؤية وهي لا تليق الا برؤية البصر دون
العلم ، وهذا يقوي ان الطلب لم يكن للعلم الضروري على ما سندكره في
الجواب التالي لهذا الكلام .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ انظر اليك ﴾ لأننا إذا حملنا الآية على طلب
الرؤية لقومه ، امكن ان يكون قوله انظر اليك على حقيقته ، وإذا حملنا الآية
على العلم الضروري احتيج الى حذف في الكلام ، فيصير تقديره أرني انظر
الى الآيات التي عندها اعرفك ضرورة . ويمكن في هذا الوجه الأخير خاصة
أن يقال : إذا كان المذهب الصحيح عندكم أن النظر في الحقيقة
غير الرؤية ، فكيف يكون قوله انظر اليك على حقيقته ، في جواب من حمل
الآية على طلب الرؤية لقومه ، فإن قلتم : لا يمتنع ان يكونوا انما التمسوا
الرؤية التي يكون معها النظر والتحديق الى الجهة فسأل على حسب ما
التمسوا ، قيل لكم : هذا ينقض قولكم في هذا الجواب بين سؤال الرؤية
وبين سؤال جميع ما يستحيل عليه من الصاحبة والولد ، وما يقتضي الجسمية
بأن تقول : الشك في الرؤية لا يمنع من صحة معرفة السمع ، والشك في
جميع ما ذكر يمنع من ذلك ، لأن الشك الذي لا يمنع من معرفة السمع انما
هو في الرؤية التي يكون معها نظر ولا يقتضي التشبيه .

(٢) الأعراف ١٥٥

(١) البقرة ٥٥

فان قلتم يحتمل ذكر النظر على ان المراد به نفس الرؤية على سبيل المجاز ، لأن عادة العرب ان يسموا الشيء باسم طريقه وما قاربه وما دانا ، قيل لكم فكأنكم قد عدلتم عن مجاز الى مجاز ، فلا قوة في هذا الوجه ، والوجوه التي ذكرناها في تقوية هذا الجواب المتقدمة أولى ، وليس لأحد أن يقول : لو كان موسى (ع) انما سأل الرؤية لقومه لم يضيف السؤال الى نفسه فيقول ارني انظر اليك ، ولا كان الجواب ايضاً مختصاً به في قوله : لن تراني ، وذلك انه غير ممتنع وقوع الاضافة على هذا الوجه ، مع ان المسألة كانت من أجل الغير اذا كان هناك دلالة تؤمن من اللبس ، فلهذا يقول احدنا اذا شفع في حاجة غيره للمشفوع اليه : أسألك ان تفعل بي كذا وكذا وتجيئني الى كذا وكذا ، ويحسن ان يقول المشفوع اليه : قد اجبتك وشفعتك وما جرى مجرى هذه الألفاظ . وإنما حسن هذا لأن للسائل في المسألة غرضاً ، وإن رجعت الى الغير لتحقيقه بها وتكلفه كتكلفه اذا اختصه .

فإن قيل : كيف يسأل الرؤية لقومه مع علمه باستحالته ، ولئن جاز ذلك ليجوز ان يسأل لقومه سائر ما يستحيل عليه من كونه جسماً وما اشبهه متى شكوا فيه .

قلنا : انما صحت المسألة في الرؤية ولم تصح فيما سألت عنه ، لأن مع الشك في جواز الرؤية التي لا يقتضي كونه جسماً يمكن معرفة السمع ، وانه تعالى حكيم صادق في اخباره ، فيصح ان يعرفوا بالجواب الوارد من جهته تعالى استحالة ما شكوا في جوازه ، ومع الشك في كونه جسماً لا يصح معرفة السمع فلا ينتفع بجوابه ولا يثمر علماً . وقد قال بعض من تكلم في هذه الآية : قد كان جاز ان يسأل موسى (ع) لقومه ما يعلم استحالته وان كان دلالة السمع لا تثبت قبل معرفته متى كان المعلوم أن في ذلك صلاحاً للمكلفين في الدين ، وأن ورود الجواب يكون لطفاً لهم في النظر في الأدلة واصابة الحق منها ، غير ان من اجاب بذلك شرط ان يبين النبي (ع) انه عالم باستحالة ما سأل فيه ، وأن غرضه في السؤال ان يرد الجواب فيكون لطفاً .

وجواب آخر في الآية : وهو أن يكون موسى عليه السلام انما سأل ربه تعالى ان يعلمه نفسه ضرورة باظهار بعض اعلام الآخرة التي يضطر عندها الى المعرفة ، فتزول عنه الخواطر ومنازعة الشكوك والشبهات ، ويستغني عن الاستدلال ، فتخف المحنة عنه بذلك ، كما سأل ابراهيم عليه السلام ربه تعالى ان يريه كيف يحيي الموتى طلباً لتخفيف المحنة ، وان كان قد عرف ذلك قبل ان يراه . والسؤال وان وقع بلفظ الرؤية فإن الرؤية تفيد العلم كما تفيد الادراك بالبصر .

قال الشاعر :

رأيت الله اذ سمى نزاراً واسكنهم بمكة قاطنيننا

واحتمال الرؤية للعلم اظهر من ان يدل عليه لاشتهاره ووضوحه . فقال الله تعالى لن تراني اي لم تعلمني على هذا الوجه الذي التمسته ، ثم اكد ذلك بأن اظهر في الجبل من الآيات والعجائب ما دل به على ان المعرفة الضرورية في الدنيا مع التكليف وبيانها لا يجوز ، فان الحكمة تمنع منها ، والوجه الأول اولى لما ذكرناه متقدماً من الوجوه ، لأن موسى (ع) لا يخلو من ان يكون شاكاً في ان المعرفة الضرورية لا يصح حصولها في الدنيا او غير شاك ، فإن كان شاكاً فالشك فيما يرجع الى اصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز على الأنبياء (ع) ، لا سيما وقد يجوز ان يعلم ذلك على حقيقته بعض امتهم فيزيد عليهم في المعرفة ، وهذا ابلغ في التفسير عنهم من كل شيء يمنع منهم ، وان كان موسى عليه السلام عالماً بذلك وغير شاك فيه ، فلا وجه لسؤاله الا ان يقال انه سأل لقومه ، فيعود الى معنى الجواب الأول . فقد حكى جواب ثالث في هذه الآية عن بعض من تكلم في تأويلها من أهل التوجيه ، وهو انه قال : يجوز ان يكون موسى عليه السلام في وقت مسأله ذلك كان شاكاً في جواز الرؤية عليه تعالى ، فسأل عن ذلك ليعلم هل يجوز عليه أم لا ، قال : وليس شكه في ذلك بمانع ان يعرف الله تعالى بصفاته ،

بل يجري مجرى شكه في جواز الرؤية على بعض ما لا يرى من الأعراض في انه غير مخل بما يحتاج اليه في معرفته تعالى ، قال ولا يمتنع ان يكون غلظه في ذلك ذنباً صغيراً وتكون التوبة الواقعة منه لأجله . وهذا الجواب يبعد من جهة ان الشك في جواز الرؤية التي لا تقتضي تشبيهاً وإن كان لا يمتنع من معرفته بصفاته ، فإن الشك في ذلك لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام من حيث يجوز من بعض من بعثوا اليه ان يعرف ذلك على حقيقته ، فيكون النبي (ع) شاكاً فيه وامته عارفون به مع رجوعهم في المعارف بالله تعالى ، وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز ، وهذا يزيد في التنفير على كل ما يوجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عنه .

فان قيل : فعن أي شيء كانت توبة موسى عليه السلام على الجوايين المتقدمين ؟ .

قلنا : أما من ذهب الى ان المسألة كانت لقومه ، فإنه يقول انما تاب لأنه اقدم على ان يسأل عن لسان قومه يؤذن له وليس للأنبياء عليهم السلام ذلك ، لأنه لا يؤمن من ان يكون الصلاح في المنع منه ، فيكون ترك اجابتهم منفراً عنهم . وليس تجري مسألتهم على سبيل الاستسرار ، وبغير حضور قومهم يجري مجرى ما ذكرناه لأنه ليس يجوز ان يسألوا مستسرين ما لم يؤذن لهم فيه ، لأن منعهم منه لا يقتضي تنفيراً .

ومن ذهب الى انه سأل المعرفة الضرورية يقول انه تاب من حيث سأل معرفة لا يقتضيها التكليف . وفي الناس من قال انه تاب من حيث ذكر في الحال ذنباً صغيراً مقدماً . والذي يجب ان يقال في تلفظه بذكر التوبة انه وقع على سبيل الانقطاع الى الله تعالى والرجوع اليه والتقرب منه وان لم يكن هناك ذنب معروف . وقد يجوز ان يكون ايضاً الغرض في ذلك مضافاً الى ما ذكرناه من الاستكانة والخضوع والعبادة وتعليمنا وتفهمنا على ما نستعمله وندعو به عند نزول الشدائد وظهور الأهوال وتنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبة

مما التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالى ، فإن الأنبياء (ع) وان لم يقع منهم القبائح فقد يقع من غيرهم ، ويحتاج من وقع ذلك منه الى التوبة والاستغفار والاستقالة وهذا بين بحمد الله ومنه .

بيان الوجه في اخذ موسى برأس اخيه يجره :

(مسألة) : فان قيل : فما وجه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : ﴿ والقي الألواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين ﴾ ^(١) أوليس ظاهر هذه الآية يدل على ان هرون عليه السلام أحدث ما اوجب ايقاع ذلك الفعل منه ؟ ويعد فما الاعتذار لموسى (ع) من ذلك وهو فعل السخفاء والمتسرعين وليس من عادة الحكماء المتماسكين ؟ .

(الجواب) قلنا : ليس فيما حكاه الله تعالى من فعل موسى وأخيه عليهما السلام ما يقتضي وقوع معصية ولا قبيح من واحد منهما ، وذلك ان موسى (ع) اقبل وهو غضبان على قومه لما احدثوا بعده مستعظماً لفعلهم مفكراً منكرأ ما كان منهم ، فأخذ برأس اخيه وجره اليه كما يفعل الانسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب وشدة الفكر . ألا ترى ان المفكر الغضبان قد يعرض على شفتيه ويقتل اصابعه ويقبض على لحيته ؟ فأجرى موسى (ع) اخاه هرون مجرى نفسه ، لأنه كان أخاه وشريكه وحريمه ، ومن يمس من الخير والشر ما يمس ، فصنع به ما يصنعه الرجل بنفسه في احوال الفكر والغضب ، وهذه الأمور تختلف احكامها بالعادات ، فيكون ما هو اكرام في بعضها استخفافاً في غيرها ، ويكون ما هو استخفاف في موضع اكراماً في آخر .

وأما قوله : لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ، فليس يدل على انه وقع على

(١) الأعراف ١٥٠

سبيل الاستخفاف ، بل لا يمتنع ان يكون هرون (ع) خاف من ان يتوهم بنو اسرائيل لسوء ظنهم انه منكر عليه معاتب له ، ثم ابتداءً بشرح قصته فقال في موضع آخر : ﴿ اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل ولم ترقب قولني ﴾ ^(١) وفي موضع آخر : ﴿ ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني ﴾ إلى آخر الآية ، ويمكن أن يكون قوله : (لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي) ليس على سبيل الامتناع والأنفة (اي الغيرة) ، لكن معنى كلامه : (لا تغضب ولا يشتد جزعك وأسفك) لأننا اذا كنا قد جعلنا فعله ذلك دلالة الغضب والجزع فالنهي عنه في المعنى نهى عنهما .

وقال قوم ان موسى عليه السلام لما جرى من قومه من بعده ما جرى اشتد حزنه وجزعه ، ورأى من اخيه هرون عليه السلام مثل ما كان عليه من الجزع والقلق ، أخذ برأسه اليه متوجعاً له مسكناً له ، كما يفعل احدنا بمن تناله المصيبة العظيمة فيجزع لها ويقلق منها . وعلى هذا الجواب يكون قوله « لا تشمت بي الأعداء » لا يتعلق بهذا الفعل ، بل يكون كلاماً مستأنفاً .

وأما قوله على هذا الجواب « لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي » ، فيحتمل أن يريد أن لا تفعل ذلك وغرضك التسكين مني فيظن القوم انك منكراً علي .

وقال قوم في هذه الآية ان بني اسرائيل كانوا على نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام ، حتى ان هرون (ع) كان غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى انت قتلته ، فلما وعد الله تعالى موسى ثلاثين ليلة واتمها له بعشر وكتب له في الألواح كل شيء وخصه بأمور شريفة جليلة الخطر بما أراه من الآية في الجبل ومن كلام الله تعالى له وغير ذلك من شريف الأمور ، ثم رجع الى أخيه ، أخذ برأسه ليدينه اليه ويعلمه ما جده الله تعالى له من ذلك ويبشره به ، فخاف هرون (ع) ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له ، فقال اشفاقاً على موسى

(١) طه ٩٤

عليه السلام : لا تأخذ بلحيتي ، ولا برأسي لتبشرني بما تريده بين ايدي هؤلاء فيظنوا بك ما لا يجوز عليك ولا يليق بك والله تعالى اعلم بمراذه من كلامه .

في قدرة موسى على الصبر وتنزيهه عن النسيان :

(مسألة) : فان قيل : فما وجه قوله تعالى فيما حكاه عن موسى عليه السلام والعالم الذي كان صحبه وقيل انه الخضر عليه السلام من الآيات التي ابتدأها : ﴿ فوجدا عبداً من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً قال له موسى هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشداً قال انك لن تستطيع معي صبراً وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً قال ستجدني انشاء الله صابراً ولا اعصي لك امرأ قال فإن اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى احدث لك منه ذكراً ﴾ ^(١) الى آخر الآيات المتضمنة لهذه القصة . وأول ما تسألون عنه في هذه الآيات ان يقال لكم كيف يجوز ان يتبع موسى عليه السلام غيره ويتعلم منه ، وعندكم ان النبي (ع) لا يجوز ان يفتقر الى غيره ؟ وكيف يجوز ان يقول له انك لن تستطيع معي صبراً والاستطاعة عندكم هي القدرة وقد كان موسى على مذهبكم قادراً على الصبر ؟ وكيف قال موسى ستجدني ان شاء الله صابراً ولا اعصي لك امرأ فاستثنى المشيئة في الصبر واطلق فيما ضمنه من طاعته واجتناب معصيته ؟ وكيف قال لقد جئت شيئاً امراً وشيئاً نكراً وما اتى العالم منكراً في الحقيقة ؟ وما معنى قوله لا تؤاخذني بما نسيت وعندكم ان النسيان لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام ؟ ولم نعت موسى (ع) النفس بأنها زكية ولم تكن كذلك على الحقيقة ؟ ولم قال في الغلام : ﴿ فخشنا ان يرهقهما طغياناً وكفراً ﴾ ^(٢) فإن كان الذي خشيه الله تعالى على ما ظنه قوم ، فالخشية لا يجوز عليه تعالى ؟ وان كان هو

(١) الكهف ٦٥ - ٧٠

(٢) الكهف ٨٠

الخضر (ع) فكيف يستبجح دم الغلام لأجل الخشية والخشية لا تقتضي علماً ولا يقيناً ؟ .

(الجواب) : قلنا : ان العالم الذي نعتة الله تعالى في هذه الآيات فلا يجوز إلا أن يكون نبياً فاضلاً ، وقد قيل انه الخضر عليه السلام ، وأنكر ابو علي الجبائي ذلك وزعم انه ليس بصحيح قال : لأن الخضر (ع) يقال انه كان نبياً من انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا من بعد موسى (ع) ، وليس يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلم هذا العالم ما لم يعلمه موسى ، وارشد موسى (ع) اليه ليتعلم منه ، وانما المنكر ان يحتاج النبي (ع) في العلم الى بعض رعيته المبعوث اليهم . فأما ان يفتقر الى غيره ممن ليس له برعية فجائر ، وما تعلمه من هذا العالم إلا كتعلمه من الملك الذي يهبط عليه بالوحي ، وليس في هذا دلالة على ان ذلك العالم كان أفضل من موسى في العلم ، لأنه لا يمتنع ان يزيد موسى في سائر العلوم التي هي أفضل وأشرف مما علمه ، فقد يعلم أحداً شيئاً من سائر المعلومات وان كان ذلك المعلوم يذهب الى غيره ممن هو افضل منه وأعلم .

وأما نفى الاستطاعة فانما أراد بها ان الصبر لا يخف عليك انه يثقل على طبيعتك ، كما يقول أحداً لغيره : انك لا تستطيع ان تنظر الي . وكما يقال للمريض الذي يجهد الصوم وان كان قادراً عليه : انك لا تستطيع الصيام ولا تطبيقه ، وربما عبر بالاستطاعة عن الفعل نفسه كما قال الله تعالى حكاية عن الحواريين : ﴿ هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء ﴾ ^(١) فكأنه على هذا الوجه قال : انك لن تصبر ولن يقع منك الصبر . ولو كان إنما نفى القدرة على ما ظنه الجهال ، لكان العالم وهو في ذلك سواء ، فلا معنى لاختصاصه بنفي الاستطاعة ، والذي يدل على انه نفى عنه

(١) المائدة ١١٢

الصبر لاستطاعته قول موسى (ع) في جوابه : ﴿ ستجدني ان شاء الله صابراً ﴾ ولم يقل ستجدني ان شاء الله مستطيماً . ومن حق الجواب أن يطابق الإبتداء ، فدل جوابه على ان الاستطاعة في الابتداء هي عبارة عن الفعل نفسه .

وأما قوله : ﴿ فلا اعصي لك أمراً ﴾ فهو ايضاً مشروط بالمشيئة ، وليس بمطلق على ما ذكر في السؤال ، فكأنه قال ستجدني صابراً ولا اعصي لك أمراً ان شاء الله . وانما قدم الشرط على الأمرين جميعاً وهذا ظاهر في الكلام .

وأما قوله : ﴿ لقد جئت شيئاً أمراً ﴾ فقد قيل انه أراد شيئاً عجباً ، وقيل انه أراد شيئاً منكراً ، وقيل أن الأمر ايضاً هو الداهية . فكأنه قال جئت داهية . وقد ذهب بعض أهل اللغة الى ان الأمر مشتق من الكثرة من أمر القوم اذا كثروا ، وجعل عبارة عما كثر عجبه ، واذا حملت هذه اللفظة على العجب فلا سؤال فيها ، وان حملت على المنكر كان الجواب عنها وعن قوله لقد جئت شيئاً نكراً واحداً . وفي ذلك وجوه :

منها : ان ظاهر ما اتيت المنكر ومن يشاهده ينكره قبل ان يعرف علته .

ومنها : ان يكون حذف الشرط فكأنه قال ان كنت قتلته ظالماً فقد جئت شيئاً نكراً .

ومنها : انه أراد انك أتيت أمراً بديعاً غريباً ، فإنهم يقولون فيما يستغربونه ويجهلون علته أنه نكر ومنكر ، وليس يمكن ان يدفع خروج الكلام مخرج الاستفهام والتقرير دون القطع . ألا ترى الى قوله ﴿ أخرقتها لتغرق أهلها ﴾ والى قوله ﴿ أقتلت نفساً زكية بغير نفس ﴾ . ومعلوم انه ان كان قصد بخرق السفينة الى التغريق ، فقد اتى منكراً . وكذلك ان كان قتل النفس على سبيل الظلم .

وأما قوله : ﴿ لا تؤاخذني بما نسيت ﴾ فقد ذكر فيه وجوه ثلاثة :

أحدها : انه أراد النسيان المعروف ، وليس ذلك بعجب مع قصر المدة ، فإن الإنسان قد ينسى ما قرب زمانه لما يعرض له من شغل القلب وغير ذلك .

والوجه الثاني : انه أراد لا تأخذني بما تركت . ويجري ذلك مجرى قوله تعالى : ﴿ ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ﴾^(١) أي ترك ، وقد روي هذا الوجه عن ابن عباس عن ابي بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : « قال موسى لا تؤاخذني بما نسيت » . يقول بما تركت من عهدك .

والوجه الثالث : انه أراد لا تؤاخذني بما فعلته مما يشبه النسيان فسماه نسياناً للمشابهة كما قال المؤذن لأخوة يوسف عليه السلام : انكم لسارقون اي انكم تشبهون السراق . وكما يتأول الخبر الذي يرويه ابو هريرة عن النبي (ص) انه قال : « كذب ابراهيم (ع) ثلاث كذبات في قوله سارة اختي ، وفي قوله بل فعله كبيرهم هذا . وقوله اني سقيم » ، والمراد بذلك ان كان هذا الخبر صحيحاً أنه فعل ما ظاهره الكذب . واذا حملنا هذه اللفظة على غير النسيان الحقيقي فلا سؤال فيها . واذا حملناها على النسيان في الحقيقة كان الوجه فيه ان النبي (ص) انما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤديه عن الله تعالى أو في شرعه أو في امر يقتضي التنفير عنه . فأما فيما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان ، ألا ترى انه اذا نسي أو سهى في مأكله أو مشربه على وجه لا يستمر ولا يتصل ، فنسب الى انه مغفل ، فإن ذلك غير ممتنع ، وأما وصف النفس بأنها زكية فقد قلنا ان ذاك خرج مخرج الاستفهام لا على سبيل الأخبار . واذا كان استفهاماً فلا سؤال على هذا الموضع . وقد اختلف المفسرون في هذه النفس ، فقال اكثرهم انه كان صبيّاً لم يبلغ

(١) طه ١١٥

الحلم ، وأن الخضر وموسى عليهما السلام مرا بغلمان يلعبون ، فأخذ الخضر (ع) منهم غلاماً فاضجعه وذبحه بالسكين . ومن ذهب الى هذا الوجه يجب أن يحمل قوله زكية على انه من الزكاة الذي هو الزيادة والنماء ، لأن الطهارة في الدين من قولهم : زكت الأرض تزكو اذا زاد ريعها .

وذهب قوم الى أنه كان رجلاً بالغاً كافراً ولم يكن يعلم موسى (ع) باستحقاقه القتل ، فاستفهم عن حاله . ومن أجاب بهذا الجواب إذا سئل عن قوله تعالى : ﴿ حتى اذا لقيا غلاماً فقتله ﴾^(١) يقول لا يمتنع تسمية الرجل بأنه غلام على مذهب العرب وان كان بالغاً .

فأما قوله ﴿ فخشينا ان يرهقهما طغياناً وكفراً ﴾ فالظاهر يشهد ان الخشية من العالم لا منه تعالى . والخشية هنا قيل : العلم . كما قال الله تعالى : ﴿ وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو اعراضاً ﴾^(٢) وقوله تعالى : ﴿ الا ان يخافا الا يقيما حدود الله ﴾^(٣) وقوله عز وجل : ﴿ وان خفتم عيلة ﴾^(٤) وكل ذلك بمعنى العلم .

وعلى هذا الوجه كأنه يقول انني علمت بإعلام الله تعالى لي ان هذا الغلام متى بقى كفر أبويه (كفروا ابواه) ، ومتى قتل بقيا على ايمانهما . فصارت تبقيته مفسدة ووجب احترامه ، ولا فرق بين ان يميتة الله تعالى وبين أن يأمر بقتله . وقد قيل ان الخشية هاهنا بمعنى الخوف الذي لا يكون معه يقين ولا قطع . وهذا يطابق جواب من قال ان الغلام كان كافراً مستحقاً للقتل بكفره ، وانضاف الى استحقاقه ذلك بالكفر خشية ادخال ابويه في الكفر وتزيينه (وترديده) لهما . قال قوم ان الخشية ههنا هي الكراهية . يقول القائل :

(١) الكهف ٧٤

(٢) النساء ١٢٨

(٣) البقرة ٢٢٩

(٤) التوبة ٢٨

فرقت بين الرجلين خشية ان يقتلا ، أي كراهة لذلك ، وعلى هذا التأويل والوجه الذي قلناه أنه بمعنى العلم لا يتمتع ان تضاف الخشية الى الله تعالى .

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى ﴿ أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر ﴾^(١) والسفينة البحرية تساوي المال الجزيل ، وكيف يسمى مالها بأنه مسكين والمسكين عند قوم شر من الفقير ؟ وكيف قال : ﴿ وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ﴾^(٢) ومن كان وراءهم قد سلموا من شره ونجوا من مكروهه وانما الحذر مما يستقبل .

قلنا أما قوله : لمساكين ففيه أوجه :

منها أنه لم يعن بوصفهم بالمسكنة الفقر ، وإنما أراد عدم الناصر وانقطاع الحيلة . كما يقال لمن له عدو يظلمه ويهضمه انه مسكين ومستضعف وان كان كثير المال واسع الحال . ويجري هذا مجرى ما روي عنه عليه السلام من قوله : « مسكين مسكين رجل لا زوجة له » . وإنما أراد وصفه بالعجز وقلة الحيلة وان كان ذا مال واسع .

ووجه آخر : وهو ان السفينة الواحدة البحرية التي لا يتعيش الا بها ولا يقدر على التكسب إلا من جهتها كالدار التي يسكنها الفقير هو وعياله ولا يجد سواها ، فهو مضطر اليها ومنقطع الحيلة إلا منها . فإذا انضاف الى ذلك ان يشاركه جماعة في السفينة حتى يكون له منها الجزء اليسير ، كان اسوأ حالاً وأظهر فقراً .

ووجه آخر : ان لفظة المساكين قد قرئت بتشديد السين وفتح النون ، فإذا صحت هذه الرواية فالمراد بها البخلاء . وقد سقط السؤال . فأما قوله

(١) الكهف ٧٩

(٢) الكهف ٧٩

تعالى : ﴿ وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً ﴾ فهذه اللفظة يعبر بها عن الأمام والخلف معاً . فهي هاهنا بمعنى الامام . ويشهد بذلك قوله تعالى : ﴿ ومن وراءه جهنم ﴾ يعني من قدومه وبين يديه . وقال الشاعر :
ليس على طول الحياة ندم ومن وراء المرء ما لا يعلم
وقال الآخر :

ليس ورائي ان تراخت منيتي لزوم العصي تحنى عليها الأصابع

ولا شبهة في أن المراد بجميع ذلك : القدام .

وقال بعض أهل العربية إنما صلح ان يعبر بالوراء عن الأمام اذا كان الشيء المخبر عنه بالوراء يعلم انه لا بد من بلوغه ثم يسبقه ويخلفه . فتقول العرب : البرد وراءك وهو يعني قدامك ، لأنه قد علم أنه لا بد من ان يبلغ البرد ثم يسبق .

وجه آخر : وهو أنه يجوز ان يريد ان ملكاً ظالماً كان خلفهم وفي طريقهم عند رجوعهم على وجه لا انفكاك لهم منه ولا طريق لهم إلا المرور به ، فخرق السفينة حتى لا يأخذها اذا عادوا عليه . ويمكن ان يكون وراءهم على وجه الاتباع والطلب والله اعلم بمراده .

تنزيه موسى عن تبرئته بهتك عورته :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وحيها ﴾ ^(١) أوليس قد روي في الآثار ان بني اسرائيل رموه (ع) بأنه أدر وبأنه ابرص ، وأنه (ع) القى ثيابه على صخرة ليغتسل ، فأمر الله تعالى تلك الصخرة بأن تسير فسارت وبقي موسى (ع) مجرداً يدور على محافل بني اسرائيل حتى رأوه وعلموا انه لا عاهة به .

(١) الأحزاب ٦٩

(الجواب) قلنا ما روي في هذا المعنى ليس بصحيح وليس يجوز ان يفعل الله تعالى بنبيه عليه السلام ما ذكروه من هتك العورة ليبرئه من عاهة أخرى ، فإنه تعالى قادر على ان ينزهه مما قذفوه به على وجه لا يلحقه معه فضيحة أخرى ، وليس يرمى بذلك انبياء الله تعالى من يعرف اقدارهم .

والذي روي في ذلك من الصحيح معروف ، وهو ان بني اسرائيل لما مات هارون عليه السلام قذفوه بأنه قتله لأنهم كانوا الى هرون (ع) أميل ، فبرأه الله تعالى من ذلك بأن امر الملائكة بأن تحمل هرون (ع) ميتاً ، فمرت به على محافل بني اسرائيل ناطقة بموته ومبرئة لموسى عليه السلام من قتله . وهذا الوجه يروي عن امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام . وروي ايضاً ان موسى (ع) نادى اخاه هرون فخرج من قبره فسأله هل قتله قال لا ؟ ثم عاد الى قبره . وكل هذا جائز والذي ذكره الجاهل غير جائز .

داود عليه السلام

تنزيه داود عن المعصية :

(مسألة) فإن قيل فما الوجه في قوله تعالى : ﴿ وهل اتاك نبأ الخصم
اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزتي في
الخطاب قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وان كثيراً من الخلطاء
ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن
داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأتاب ﴿^(١)

أوليس قد روى أكثر المفسرين ان داود عليه السلام قال رب قد اعطيت
ابراهيم واسحق ويعقوب من الذكر ما وددت انك اعطيتني مثله ، قال الله
تعالى اني ابتليتهم بما لم ابتلك بمثله ، وان شئت ابتلتك بمثل ما ابتليتهم
واعطيتك كما اعطيتهم ، قال نعم ، فقال جل وعز له فاعمل حتى أرى
بلاءك ، فكان ما شاء الله ان يكون ، وطال عليه ذلك حتى كاد ينساه . فبينما
هو في محرابه اذ وقعت عليه حمامة ، فأراد ان يأخذها فطارت الى كوة
المحراب ، فذهب ليأخذها فطارت من الكوة ، فاطلع من الكوة فاذا امرأة

(١) سورة ص . الآية (٢١ - ٢٤) . وقصص الأنبياء ص (٣١٢ - ٣١٣) .

تغتسل فهوبها وهم بتزوجها ، وكان لها بعل يقال له أوربا ، فبعث به الى بعض السرايا وأمره ان يتقدم امام التابوت الذي فيه السكينة ، وكان غرضه ان يقتل فيه فيتزوج بامرأته ، فأرسل الله اليه الملكين في صورة خصمين ليكتاه^(١) على خطيئته وكنيا عن النساء بالنعاج .

وعليكم في هذه الآيات سؤال من وجه آخر وهو ان الملائكة لا تكذب فكيف قالوا خصمان بغى بعضنا على بعض ؟ وكيف قال أحدهما ان هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الى آخر الآية ؟ ولم يكن من كل ذلك شيء ؟ .

(الجواب) : قلنا : نحن نجيب بمقتضى الآية ونبين انه لا دلالة في شيء منها على وقوع الخطأ من داود عليه السلام ، فهو الذي يحتاج اليه ، فأما الرواية المدعاة ، فساقطة مردودة ، لتضمنها خلاف ما يقتضيه العقول في الأنبياء عليهم السلام ، قد طعن في روايتها بما هو معروف ، فلا حاجة بنا الى ما ذكره .

وأما قوله تعالى : ﴿ وهل اتاك نبأ الخصم ﴾ فالخصم مصدر لا يجمع ولا يشئ ولا يؤنث . ثم قال ﴿ اذ تسوروا المحراب ﴾ فكنى عنهم بكناية الجماعة ، وقيل في ذلك انه اخراج الكلام على المعنى دون اللفظ ، لأن الخصمين ههنا كانا كالقبيلتين او الجنسين . وقيل بل جمع لأن الاثنين اقل الجمع ، وأوله لأن فيهما معنى الانضمام والاجتماع . وقيل بل كان مع هذين الخصمين غيرهما ممن يعينهما ويؤيدهما . فإن العادة جارية فيمن يأتي باب السلطان بأن يحضر معه الشفعاء والمعاونون ، فأما خوفه منهما فلا أنه (ع) كان خالياً بالعبادة في وقت لا يدخل عليه فيه احد على مجرى عادته ، فراعهم منهما انهما أتيا في غير وقت الدخول ، أو لأنهما دخلا من غير المكان

(١) يكتاه : بكت (بالفتح) : ضربه بسيف أو عصا - وكذلك بمعنى عف وقرع .

المعهود . وقولهما خصمان بغى بعضنا على بعض جرى على التقدير والتمثيل . وهذا كلام مقطوع عن اوله ، وتقديره : رأيت لو كنا كذلك واحتكمنا اليك ؟ ولا بد لكل واحد من الاضرار في هذه الآية . وإلا لم يصح الكلام لأن خصمان لا يجوز أن يتدوا به .

وقال المفسرون تقدير الكلام : نحن خصمان . قالوا وهذا مما يضره المتكلم ويضره المتكلم له أيضاً . فيقول المتكلم سامع مطيع ، أي انا كذلك . ويقول القائلون من الحج آتون تائبون لربنا حامدون . أي نحن كذلك . وقال الشاعر :

وقولا اذا جاوزتما ارض عامر وجاوزتما الحين نهذاً وخثعما
فزيعان من جرم بن ريان انهم ابوا أن يجيروا في الهزاهز محجما
اي نحن فزيعان .

ويقال للمتكلم مطاع معان . ويقال له أراحل أم مقيم ؟ وقال الشاعر :
تقول ابنة الكعبي لما لقيتها امنطلق في الجيش أم مثاقل
اي أنت كذلك .

فإذا كان لا بد في الكلام من اضرار فليس لهم ان يضرُوا شيئاً بأولى منا اذا اضرنا سواه .

فأما قوله : ﴿ ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ﴾ الى آخر الآية . فإنما هو ايضاً على جهة التقدير والتمثيل اللذين قدمناهما ، وحذف من الكلام ما يقتضي فيه التقدير .

ومعنى قوله : ﴿ وعزتي في الخطاب ﴾ أي صار اعزمني . وقيل إنه أراد قهرني وغلبني .

وأما قوله لقد ظلمك من غير مسألة الخصم ، فإن المراد به إن كان الأمر

كذلك . ومعنى ظلمك انتقصك ، كما قال الله تعالى : ﴿ أنت اكلها ولم
تظلم منه شيئاً ﴾^(١) .

ومعنى ظن قيل فيه وجهان :

أحدهما : أنه أراد الظنّ المعروف الذي هو بخلاف اليقين .

والوجه الآخر : أنه أراد العلم واليقين ، لأن الظنّ قد يرد بمعنى العلم

قال الله تعالى : ﴿ ورأى المجرمون النار فظنوا انهم
مواقعوها ﴾^(٢) وليس يجوز ان يكون أهل الآخرة ظانين لدخول النار بل عالمين
قاطعين .

وقال الشاعر :

فقلت لهم ظنوا بالقاء مذحج سراتهم في الفارسي المسرد

أي ايقنوا . والفتنة في قوله : ﴿ وظن داود انما فتناه ﴾ هي الاختبار
والامتحان لا وجه لها إلا ذلك في هذا الموضع . كما قال تعالى : ﴿ وفتناك
فتوناً ﴾ .

فأما الاستغفار والسجود فلم يكونا لذنوب كان في الحال ، ولا فيما سلف
على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب ، بل على سبيل الانقطاع الى الله
تعالى والخضوع له والتذلل والعبادة والسجود . وقد يفعله الناس كثيراً عند
النعم التي تتجدد عليهم وتنزل وتؤول وترد إليهم شكراً لمواليها . فكذلك قد
يسبحون ويستغفرون الله تعالى تعظيماً وشكراً وعبادة .

وأما قوله تعالى : ﴿ وخر راکعاً وأُنبأ ﴾ فالانابة هي الرجوع . ولما

(١) الكهف ٣٣

(٢) الكهف ٥٣

كان داود عليه السلام بما فعله راجعاً الى الله تعالى ومنقطعاً اليه ، قيل فيه انه أناب ، كما يقال في التائب الراجع الى التوبة والندم انه منيب .

فأما قوله تعالى : ﴿ فغفرنا له ذلك ﴾ فمعناه انا قبلنا منه وكتبنا له الثواب عليه فاخرج الجزاء على وجه المجازات به ، كما قال تعالى : ﴿ يخادعون الله وهو خادعهم ﴾^(١) وقال جل وعز : ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ فأخرج الجزاء على لفظ المجازي عليه .

قال الشاعر :

الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ولما كان المقصود في الاستغفار والتوبة انما هو القبول، قيل في جوابه فغفرنا لك اي فعلنا المقصود به . كذلك لما كان الاستغفار على طريق الخضوع والعبادة المقصود به القربة والثواب ، قيل في جوابه غفرنا مكان قبلنا .

على ان من ذهب الى ان داود عليه السلام فعل صغيرة ، فلا بد من أن يحمل قوله تعالى ﴿ غفرنا ﴾ على غير اسقاط العقاب ، لأن العقاب قد سقط بما هناك من الثواب الكثير من غير استغفار ولا توبة ، ومن جوز على داود عليه السلام الصغيرة ، يقول ان استغفاره (ع) كان لأحد امور :

أحدها ان اوريا بن حنان لما اخرجته في بعض ثغوره قتل ، وكان داود (ع) عالماً بجمال زوجته فمالت نفسه الى نكاحها بعده ، فقل غمه بقتله لميل طبعه الى نكاح زوجته ، فعوتب على ذلك بنزول الملكين من حيث حمله ميل الطبع ، على أن قل غمه بمؤمن قتل من اصحابه .

وثانيها : انه روى ان امرأة خطبها اوريا بن حنان ليتزوجها ، وبلغ

(١) النساء ١٤٢

داود (ع) جمالها فخطبها ايضاً فزوجها اهلها بداود وقدموه على ارريا وغيره ، فعوتب (ع) على الحرص على الدنيا ، بأنه خطب امرأة قد خطبها غيره حتى قدم عليه .

وثالثها : أنه روي ان امرأة تقدمت مع زوجها اليه في مخاصمة بينهما من غير محاكمة لكن على سبيل الوساطة ، وطال الكلام بينهما وتردد ، فعرض داود (ع) للرجل بالتزول عن المرأة لا على سبيل الحكم لكن على سبيل التوسط والاستصلاح ، كما يقول احدنا لغيره : اذا كنت لا ترضى زوجتك هذه ولا تقوم بالواجب من نفقتها فانزل عنها . فقدّر الرجل ان ذلك حكم منه لا تعريض ، فنزل عنها وتزوجها داود (ع) ، فاتاه الملكان ينهانه على التقصير في ترك تبين مراده للرجل ، وأنه كان على سبيل العرض لا الحكم .

ورابعها : ان سبب ذلك ان داود (ع) كان متشاغلاً بعبادته في محرابه ، فاتاه رجل وامرأة يتحاكمان ، فنظر الى المرأة ليعرفها بعينها فيحكم لها أو عليها ، وذلك نظر مباح على هذا الوجه ، فمالت نفسه اليها ميل الخلقة والطباع ، ففصل بينهما وعاد الى عبادته ، فشغله الفكر في أمرها وتعلق القلب بها عن بعض نوافله التي كان وظيفها على نفسه فعوتب .

وخامسها : ان المعصية منه انما كانت بالعجلة في الحكم قبل الثبوت ، وقد كان يجب عليه لما سمع الدعوى من أحد الخصمين ان يسأل الآخر عما عنده فيها ، ولا يقتضي عليه قبل المسألة . ومن أجاب بهذا الجواب قال : ان الفزع من دخولهما عليه في غير وقت العادة نساء الثبوت والتحفظ .

وكل هذه الوجوه لا يجوز على الأنبياء (ع) ، لأن فيها ما هو معصية ، وقد بينا ان المعاصي لا تجوز عليهم ، وفيها ما هو منفر ، وإن لم يكن معصية ، مثل ان يخطب امرأة قد خطبها رجل من أصحابه فتقدم عليه وتزوجها . ومثل التعريض بالتزول عن المرأة وهو لا يريد الحكم .

فأما الاشتغال عن النوافل فلا يجوز ان يقع عليه عتاب ، لأنه ليس بمعصية ولا هو ايضاً منفر ، فأما من زعم انه عرض اوريا للقتل وقدمه امام التابوت عمداً حتى يقتل ، فقله أوضح فساداً من ان يتشاغل برده .

وقد روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال : لا أوتى برجل يزعم ان داود عليه السلام تزوج بامرأة اوريا إلا جلدته حدين ، حداً للنبوة وحداً للإسلام .

فأما ابو مسلم فإنه قال : لا يمتنع ان يكون الداخلان على داود (ع) كانا خصمين من البشر ، وأن يكون ذكر النعاج محمولاً على الحقيقة دون الكناية ، وانما ارتاع منهما لدخولهما من غير اذن وعلى غير مجرى العادة ، قال وليس في ظاهر التلاوة ما يقتضي ان يكونا ملكين . وهذا الجواب يستغنى معه عما تأولنا به . قولهما ودعوى احدهما على صاحبه وذكر النعاج . والله تعالى اعلم بالصواب .

سليمان عليه السلام

تنزيه سليمان عن المعصية :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه أواب اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب ردوها علي فطفق مسحاً بالسوق والأعناق ﴾^(١) أوليس ظاهر هذه الآيات يدل على ان مشاهدة الخيل الهاه واشغله عن ذكر ربه ، حتى تَروى أن الصلاة فاتته وقيل انها صلاة العصر ، ثم انه عرقب الخيل وقطع سوقها واعناقها غيظاً عليها ، وهذا كله فعل يقتضي ظاهره القبيح .

(الجواب) : قلنا أما ظاهر الآية فلا يدل على اضافة قبيح الى النبي (ع) والرواية اذا كانت مخالفة لما تقتضيه الأدلة لا يلتفت اليها لو كانت قوية صحيحة ظاهرة ، فكيف اذا كانت ضعيفة واهية ؟ والذي يدل على ما ذكرناه على سبيل الجملة ان الله تعالى ابتداء الآية بمدحه وتعريفه والثناء عليه ، فقال : نعم العبد انه أواب ، وليس يجوز ان يثنى عليه بهذا الثناء ثم يتبعه من غير فصل باضافة القبيح اليه ، وانه تلهى بعرض الخيل عن فعل المفروض عليه من الصلاة والذي يقتضيه الظاهر ان حبه للخيل وشغفه بها

(١) ص ٣٠ - ٣٣

كان بإذن ربه وبأمره وتذكيره إياه لأن الله تعالى قد أمرنا بارتباط الخيل واعدادها لمحاربة الأعداء ، فلا ينكر ان يكون سليمان عليه السلام مأموراً بمثل ذلك . فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي ، ليعلم من حضره ان اشتغاله بها واستعداده لها لم يكن لهواً ولا لعباً ، وانما اتبع فيه أمر الله تعالى وآثر طاعته .

وأما قوله : احببت حب الخير ففيه وجهان :

احدهما : انه أراد اني احببت حباً ثم أضاف الحب الى الخير .

والوجه الآخر : انه أراد احببت اتخاذ الخير . فجعل قوله بدل اتخاذ الخير حب الخير .

فأما قوله تعالى : ﴿ ردوها علي ﴾ فهو للخيل لا محالة على مذهب سائر اهل التفسير .

فأما قوله تعالى : ﴿ حتى توارت بالحجاب ﴾ ، فان أبا مسلم محمد بن بحر وحده قال انه عائد الى الخيل دون الشمس ، لأن الشمس لم يجر لها ذكر في القصة . وقد جرى للخيل ذكر فردة اليها اولى اذا كانت له محتملة ، وهذا التأويل يرى النبي (ع) عن المعصية .

فأما من قال ان قوله تعالى ﴿ حتى توارت بالحجاب ﴾ كناية عن الشمس ، فليس في ظاهر القرآن ايضاً على هذا الوجه ما يدل على ان التواري كان سبباً لفوت الصلاة ، ولا يمتنع ان يكون ذلك على سبيل الغاية لعرض الخيل عليه ثم استعادته لها .

فأما أبو علي الجبائي وغيره ، فإنه ذهب الى ان الشمس لما توارت بالحجاب وغابت كان ذلك سبباً لترك عبادة كان يتعبد بها بالعشي ، وصلاة نافلة كان يصليها فنسيها شغلاً بهذه الخيل واعجاباً بتقليبها ، فقال هذا القول

على سبيل الاغتمام لما فاته من الطاعة ، وهذا الوجه ايضاً لا يقتضي اضافة قبيح اليه (ع) لأن ترك النافلة ليس بقبيح ولا معصية .

وأما قوله تعالى : فطفق مسحاً بالسوق والأعناق فقد قيل فيه وجوه :

منها : انه عرقبها ومسح اعناقها وسوقها بالسيف من حيث شغلته عن الطاعة ، ولم يكن ذلك على سبيل العقوبة لها لكن حتى لا يتشاغل في المستقبل بها عن الطاعات ، لأن للانسان ان يذبح فرسه لأكل لحمها ، فكيف اذا انضاف الى ذلك وجه آخر يحسنه . وقد قيل انه يجوز ان يكون لما كانت الخيل اعز ما له عليه اراد ان يكفر عن تفريطه في النافلة فذبحها وتصدق بلحمها على المساكين . قالوا فلما رأى حسن الخيل راقته وأعجبته، اراد ان يقترب الى الله تعالى بالمعجب له الرائق في عينه ، ويشهد بصحة هذا المذهب قوله تعالى : ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ ﴾^(١) فأما أبو مسلم فإنه ضعف هذا الوجه وقال : لم يجر للسيف ذكر فيضاف اليه المسح ، ولا يسمى العرب الضرب بالسيف والقطع به مسحاً ، قال فان ذهب ذاهب الى قول الشاعر :

مدمن يجلو بأطراف الذرى دنس الاسوق بالعضب الأفل

فان هذا الشاعر يعني انه عرقب الابل للأضياف فمسح باسنمتها ما صار على سيفه من دنس عراقبها وهو الدم الذي أصابه منها ، وليس في الآية ما يوجب ذلك ولا ما يقاربه ، وليس الذي انكره ابو مسلم بمنكر لأن اكثر أهل التأويل وفيهم من يشار اليه في اللغة ، روى ان المسح ههنا هو القطع وفي الاستعمال المعروف : مسحه بالسيف اذا قطعه وبتره . والعرب تقول مسح علاوتها اي ضربها .

ومنها : ان يكون معنى مسحها هو انه أمرّده عليها صيانة لها واكراماً

(١) آل عمران ٩٢

لما رأى من حسننها . فمن عادة من عرضت عليه الخيل ان يمر يده على اعرافها واعناقها وقوائمها .

ومنها : ان يكون معنى المسح ههنا هو الغسل ، فإن العرب تسمي الغسل مسحاً ، فكأنه لما رأى حسننها اراد صيانتها واکرامها فغسل قوائمها واعناقها وكل هذا واضح .

تنزيه سليمان عن الفتنة :

(مسألة) : فان قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب ﴾^(١) أوليس قد روى في تفسير هذه الآية ان جنياً كان اسمه صخرأ تمثل على صورته وجلس على سريره ، وانه أخذ خاتمه الذي فيه النبوة فألقاه في البحر ، فذهبت نبوته وأنكره قومه حتى عاد إليه من بطن السمكة .

(الجواب) : قلنا : أما ما رواه الجهال في القصص في هذا الباب فليس مما يذهب على عاقل بطلانه ، وان مثله لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام ، وان النبوة لا تكون في خاتم ولا يسلبها النبي (ع) ولا ينزع عنه ، وان الله تعالى لا يمكن الجنى من التمثيل بصورة النبي (ع) ولا غير ذلك مما افتروا به على النبي (ع) . وانما الكلام على ما يقتضيه ظاهر القرآن ، وليس في الظاهر اكثر من ان جسداً القي على كرسيه على سبيل الفتنة له وهي الاختبار والامتحان ، مثل قوله تعالى : ﴿ ألم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾^(٢) والكلام في ذلك الجسد ما هو انما يرجع فيه الى الرواية الصحيحة التي لا تقتضي اضافة قبيح اليه تعالى ، وقد قيل في ذلك

(١) ص ٣٤

(٢) العنكبوت ١ - ٣

اشياء (منها) : ان سليمان عليه السلام قال يوماً في مجلسه وفيه جمع كثير :
« لأطوفن الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن غلاماً يضرب بالسيف في
سبيل الله » وكان له فيما روي عدد كثير من السراري ، فأخرج كلامه على
سبيل المحبة بهذا الحال ، فترهه الله تعالى عن الكلام الذي ظاهره الحرص
على الدنيا والتثبت بها لئلا يقتدى به في ذلك ، فلم تحمل من نسائه إلا امرأة
واحدة فألقت ولداً ميتاً ، فحمل حتى وضع على كرسية جسداً بلا روح تنبهاً
له على انه ما كان يجب بأن يظهر منه ما ظهر ، فاستغفر ربه وفزع الى الصلاة
والدعاء .

وهذا الوجه إذا صحّ ليس يقتضي معصية صغيرة على ما ظنه بعضهم
حتى نسب الاستغفار والإنابة الى ذلك ، وذلك لأن محبة الدنيا على الوجه
المباح ليس بذنب وان كان غيره أولى منه ، والاستغفار عقيب هذه الحال لا
يدل على وقوع ذنب في الحال ولا قبلها ، بل يكون محمولاً على ما ذكرناه
أنفاً في قصة داود عليه السلام من الانقطاع الى الله تعالى وطلب ثوابه .

فأما قول بعضهم : ان ذنبه من حيث لم يستثن بمشيئة الله تعالى لما
قال : تلد كل امرأة واحدة منهن غلاماً . وهذا غلط لأنه (ع) وان لم يستثن
ذلك لفظاً قد استثناه ضميراً او اعتقاداً . اذ لو كان قاطعاً مطلقاً للقول لكان
كاذباً او مطلقاً لما لا يأمن ان يكون كذباً ، وذلك لا يجوز عند من جوز
الصغائر على الأنبياء عليهم السلام .

وأما قول بعضهم : انه (ع) انما عوتب واستغفر لأجل ان فريقين
اختصما اليه ، احدهما من اهل جرادة امرأة له كان يحبها ، فأحب ان يقع
القضاء لأهلها فحكم بين الفريقين بالحق ، وعوتب على محبة موافقة الحكم
لأهل امراته ، فليس هذا أيضاً بشيء لأن هذا المقدار الذي ذكره ليس بذنب
يقتضي عتاباً اذا كان لم يرد القضاء بما يوافق امراته على كل حال ، بل مال
طبعه الى ان يكون الحق موافقاً لقول فريقها ، وان يتفق ان يكون في جهتها

من غير ان يقتضي ذلك ميلاً منه الى الحكم او عدولاً عن الواجب .

(ومنها) : أنه روي عن الجن لما ولد لسليمان عليه السلام ولد قالوا
لنلقين من ولده مثل ما لقينا من أبيه ، فلما ولد له غلام اشفق عليه منهم
فاسترضعه في المزن وهو السحاب فلم يشعر إلا وقد وضع على كرسیه ميتاً
تنبيهاً له على ان الحذر لا ينقطع مع القدر .

(ومنها) : انهم ذكروا انه كان لسليمان (ع) ولد شاب ذكي وكان يحبه
حباً شديداً فأماته الله تعالى على بساطه فجأة بلا مرض اختباراً من الله تعالى
لسليمان (ع) وابتلاءً لصبره في اماته ولده ، والقي جسده على كرسیه ، وقيل
ان الله جل ثنائه أماته في حجره وهو على كرسیه فوضعه من حجره عليه .

ومنها : ما ذكره ابو مسلم ، فإنه قال جاز ان يكون الجسد المذكور هو
جسد سليمان (ع) ، وان يكون ذلك لمرض امتحنه تعالى به .

وتلخيص الكلام :

« ولقد فتننا سليمان والقينا منه على كرسیه جسداً » وذلك لشدة
المرض . والعرب تقول في الانسان اذا كان ضعيفاً « انه لحم على وضم » .
كما يقولون « انه جسد بلا روح » تغليظاً للعلة ومبالغة في فرط الضعف .

(ثم أناب) اي رجع الى حال الصحة واستشهد على الاختصار
والحذف في الآية بقوله تعالى : ﴿ ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على
قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى اذا
جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا إلا أساطير الأولين ﴾ ^(١) ولو اتى
بالكلام على شرحه لقول الذين كفروا منهم أي من المجادلين . كما قال
تعالى : ﴿ محمد رسول الله والذين آمنوا معه اشداء على الكفار رحماء

بينهم ﴿ الى قوله : ﴿ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة
واجراً عظيماً ﴾ (١)

وقال الأعشى في معنى الاختصار والحذف :

وكان السموط علقها السلك بعطفي جيداء أم غزال

ولو اتى بالشرح لقال علقها السلك منها .

وقال كعب بن زهير :

زالوا فما زال انعكاس ولا كشف عند اللقاء ولا ميل معازيل

وانما أراد فما زال منهم انعكاس ولا كشف وشواهد هذا المعنى

كثيرة .

تنزيه سليمان عن الشح وعدم القناعة :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قول سليمان عليه السلام : ﴿ رب اغفر

لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي انك أنت الوهاب ﴾ (٢) اولى

ظاهر هذا القول منه (ع) يقتضي الشح والظن والمنافاة لأنه لم يقنع بمسألة

الملك حتى أضاف الى ذلك ان يمنع غيره منه ؟ .

(الجواب) قلنا : قد ثبت ان الأنبياء عليهم السلام لا يسألون إلا ما

يؤذن لهم في مسألته ، لا سيما اذا كانت المسألة ظاهرة يعرفها قومهم . وجاز

أن يكون الله تعالى اعلم سليمان (ع) انه ان سأل ملكاً لا يكون لغيره كان

أصلح له في الدين والاستكثار من الطاعات ، واعلمه ان غيره لو سأل ذلك لم

يجب اليه من حيث لا صلاح له فيه . ولو ان احداً صرح في دعائه بهذا

الشرط حتى يقول اللهم اجعلني ايسر أهل زماني وارزقني ما لا يساويني فيه

غيري اذا علمت ان ذلك اصلح لي وانه ادعى الى ما تريده مني ، لكان هذا

(١) الفتح ٢٩ .

(٢) ص ٣٥

الدعاء منه حسناً جميلاً وهو غير منسوب به الى بخل ولا شح . وليس يمتنع ان يسأل النبي هذه المسألة من غير اذن اذا لم يكن شرط ذلك بحضرة قومه ، بعد ان يكون هذا الشرط مراداً فيها ، وإن لم يكن منطوقاً به . وعلى هذا الجواب اعتمد ابو علي الجبائي .

ووجه آخر : وهو ان يكون عليه السلام انما التمس ان يكون ملكه آية لنبوته ليتبين بها عن غيره ممن ليس نبياً . وقوله « لا ينبغي لأحد من بعدي » أراد به لا ينبغي لأحد غيري ممن أتى مبعوث اليه ، ولم يرد من بعده الى يوم القيامة من النبيين (ع) . ونظير ذلك انك تقول للرجل انا اطيعك ثم لا اطيع احداً بعدك ، تريد ولا اطيع احداً سواك . ولا تريد بلفظة بعد المستقبل ، وهذا وجه قريب .

وقد ذكر ايضاً في هذه الآية ومما لا يذكر فيها مما يحتمله الكلام ان يكون (ع) انما سأل ملك الآخرة وثواب الجنة التي لا يناله المستحق إلا بعد انقطاع التكليف وزوال المحنة ، فمعنى قوله لا ينبغي لأحد من بعدي أي لا يستحقه بعد وصولي اليه احد من حيث لا يصح ان يعمل ما يستحق به لأنقطاع التكليف . ويقوي هذا الجواب قوله « رب اغفر لي » وهو من احكام الآخرة . وليس لأحد ان يقول ان ظاهر الكلام بخلاف ما تأولتم ، لأن لفظة بعدي لا يفهم منها بعد وصولي الى الثواب . وذلك ان الظاهر غير مانع من التأويل الذي ذكرناه ، ولا مناف له . لأنه لا بد من ان تعلق لفظة بعدي بشيء من احواله المتعلقة به ، وإذا علقناها بوصوله الى الملك كان ذلك في الفائدة ومطابقة الكلام كغيره مما يذكر في هذا الباب . ألا ترى أنا اذا حملنا لفظة بعدي على نبوتي او بعد مسألتي او ملكي ، كان ذلك كله في حصول الفائدة به ، يجري مجرى ان تحملها الى بعد وصولي الى الملك . فإن ذلك مما يقال فيه ايضاً بعدي . ألا ترى ان القائل يقول دخلت الدار بعدي ووصلت الى كذا وكذا بعدي ، وإنما يريد بعد دخولي وبعد وصولي وهذا واضح بحمد الله .

يونس عليه السلام

تنزيه يونس عليه السلام عن الظلم :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ وذا النون اذ ذهب مغاضباً ظناً ان لن نقدر عليه فتادى في الظلمات ان لا إله إلا انت سبحانك انني كنت من الظالمين ﴾^(١) وما معنى غضبه وعلى من كان غضبه وكيف ظن أن الله تعالى لا يقدر عليه ؟ وذلك مما لا يظنه مثله ؟ وكيف اعترف بأنه من الظالمين والظلم قبيح ؟ .

(الجواب) : قلنا اما من يونس عليه السلام خرج مغاضباً لربه من حيث لم ينزل بقومه العذاب ، فقد خرج في الافتراء على الأنبياء عليهم السلام وسوء الظن بهم عن الحد ، وليس يجوز ان يغضب ربه إلا من كان معادياً له وجاهل بأن الحكمة في سائر افعاله ، وهذا لا يليق باتباع الأنبياء (ع) من المؤمنين فضلاً عن عصمه الله تعالى ورفع درجته ، أقبح من ذلك ظن الجاهل و اضافتهم اليه عليه السلام انه ظن ان ربه لا يقدر عليه من جهة القدرة التي يصح بها الفعل . ويكاد يخرج عندنا من ظن بالأنبياء عليهم السلام مثل ذلك عن باب التمييز والتكليف . وانما كان غضبه (ع)

(١) الأنبياء ٨٧

على قومهم لبقائهم على تكذيبه واصرارهم على الكفر ويأسه من اقلاعهم وتوبتهم ، فخرج من بينهم خوفاً من ان ينزل العذاب بهم وهو مقيم بينهم .

واما قوله تعالى : ﴿ فظن ان لن نقدر عليه ﴾ ، فمعناه ان لا نضيق عليه المسلك ونشدد عليه المحنة والتكليف ، لأن ذلك مما يجوز ان يظنه النبي ، ولا شبهة في ان قول القائل قدرت وقدرت بالتخفيف والتشديد معناه التضييق .

قال الله تعالى : ﴿ ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله ﴾^(١) .

وقال تعالى : ﴿ الله يسط الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾^(٢) . أي يوسع ويضيق .

وقال تعالى : ﴿ واما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه ﴾^(٣) أي ضيق ، والتضييق الذي قدره الله عليه هو ما لحقه من الحصول في بطن الحوت وما ناله في ذلك من المشقة الشديدة الى أن نجاه الله تعالى منها .

وأما قوله تعالى : ﴿ فنادى في الظلمات ان لا إله إلا انت سبحانك اني كنت من الظالمين ﴾^(٤) فهو على سبيل الانقطاع الى الله تعالى والخشوع له والخضوع بين يديه ، لأنه لما دعاه لكشف ما امتحنه به وسأله ان ينجيه من الظلمات التي هي ظلمة البحر وظلمة بطن الحوت وظلمة الليل ، فعل ما يفعله الخاضع الخاشع من الانقطاع والاعتراف بالتقصير ، وليس لأحد ان يقول كيف يعترف بأنه كان من الظالمين ولم يقع منه ظلم ، وهل هذا إلا الكذب بعينه ؟ وليس يجوز ان يكذب النبي (ع) في حال خضوع ولا غيره ،

(١) الطلاق ٧

(٢) الرعد ٢٦

(٣) الفجر ١٦

(٤) الأنبياء ٨٧

وذلك انه يمكن ان يريد بقوله اني كنت من الظالمين ، أي من الجنس الذي يقع منهم الظلم ، فيكون صدقاً ، وان ورد على سبيل الخضوع والخشوع لأن جنس البشر لا يمتنع منه وقوع الظلم .

فان قيل : فأبي فائدة في ان يضيف نفسه الى الجنس الذي يقع منهم الظلم اذا كان الظلم متتبعاً عنه في نفسه ؟ .

قلنا : الفائدة في ذلك التظامن لله تعالى والتخاضع ونفي التكبر والتجبر ، لأن من كان مجتهداً في رغبة الى مالك قدير ، فلا بد من ان يتطأطأ ، ويجتهد في الخضوع بين يديه ، ومن اكبر الخضوع أن يضيف نفسه الى القبيل الذي يخطئون ويصيبون كما يقول الانسان ، اذا أراد ان يكسر نفسه وينفي عنها دواعي الكبر والخيلاء : انما انا من البشر ولست من الملائكة ، وأنا ممن يخطيء ويصيب . وهو لا يريد اضافة الخطأ الى نفسه في الحال ، بل يكون الفائدة ما ذكرناها .

ووجه آخر : وهو انا قد بينا في قصة آدم عليه السلام لما تأولنا قوله تعالى : ﴿ ربنا ظلمنا انفسنا ﴾ ان المراد بذلك انا نقصناها الثواب وبخسناها حظها منه ، لأن الظلم في اصل اللغة هو النقص والثلث ، ومن ترك المندوب اليه . وهو لو فعله لاستحق الثواب ، يجوز ان يقال انه ظلم نفسه من حيث نقصها ذلك الثواب ، وليس يمتنع ان يكون يونس عليه السلام أراد هذا المعنى لأنه لا محالة قد ترك كثيراً من المندوب ، فان استيفاء جميع الندب يتعذر ، وهذا اولى مما ذكره من جوز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام ، لأنهم يدعون ان خروجه كان بغير اذن من الله تعالى له . فكان قبيحاً صغيراً ، وليس ذلك بواجب على ما ظنوه ، لأن ظاهر القرآن لا يقتضيه . وانما اوقعهم في هذه الشبهة قوله ﴿ اني كنت من الظالمين ﴾ . وقد بينا وجه ذلك وانه ليس بواجب ان يكون خبراً عن المعصية ، وليس لهم ان يقولوا كيف يسمى من ترك النفل بأنه ظالم ؟ وذلك انا قد بينا وجه هذه التسمية في اللغة وان كان

اطلاق اللفظة في العرف لا يقتضيه . وعلى من سأل عن ذلك مثله اذا قيل له كيف يسمي كل من قبل معصية بأنه ظالم ؟ وإنما الظلم المعروف هو الضرر المحض الموصل الى الغير ؟ فاذا قالوا ان في المعصية معنى الظلم وان لم يكن ضرراً يوصل الى الغير من حيث نقصت ثواب فاعلها .

قلنا : وهذا المعنى يصح في الذنب ، على ان يجري ما يستحق من الثواب مجرى المستحق ، وبعد فإن أبا علي الجبائي وكل من وافقه في الامتناع من القول بالموازنة في الإحباط لا يمكنه ان يجيب بهذا الجواب ، فعلى أي وجه يا ليت شعري يجعل معصية يونس (ع) ظلماً . وليس فيها من معنى الظلم شيء .

وأما قوله تعالى : ﴿ فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت ﴾ ^(١) فليس على ما ظنه الجهال من انه (ع) ثقل عليه اعباء النبوة لضيق خلقه . فقدفها ، وإنما الصحيح أن يونس لم يقو على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله تعالى بها وعرضه لنزولها به لغاية الثواب فشكى الى الله تعالى منها وسأله الفرج والخلص ، ولو صبر لكان أفضل . فأراد الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله أفضل المنازل وأعلاها .

عيسى عليه السلام

تنزيه عيسى (ع) عن ادعائه الألوهية :

(مسألة) : فان قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ واذا قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي ألهيمن من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك إنك انت علام الغيوب ﴾ ^(١) وليس يخلو من ان يكون عيسى عليه السلام ممن قال ذلك ، أو يجوز ان يقوله . وهذا خلاف ما تذهبون اليه في الأنبياء عليهم السلام . او يكون ممن لم يقل ذلك ولا يجوز ان يقوله فلا معنى لاستفهامه تعالى منه وتقريره ، ثم أي معنى في قوله ولا اعلم ما في نفسك ؟ وهذه اللفظة لا تكاد تستعمل في الله تعالى .

(الجواب) : قلنا : ان قوله تعالى ﴿ أأنت قلت للناس ﴾ ليس باستفهام على الحقيقة وان كان خارجاً مخرج الاستفهام ، والمراد به تقرير من ادعى ذلك عليه من النصارى وتوينخهم وتأنبيهم وتكذيبيهم ، وهذا يجري مجرى قول احدنا لغيره افعلت كذا وكذا ؟ وهو يعلم انه لم يفعله ويكون مراده تقرير من ادعى ذلك عليه ، ولبقع الانكار والجحود ممن خوطب بذلك فيبكت من ادعاه عليه .

(١) المائدة ١١٦

وفيه وجه آخر : وهو أنه تعالى . اراد بهذا القول تعريف عيسى عليه السلام ان قوماً قد اعتقدوا فيه وفي أمه انهما إلهان ، لأنه ممكن ان يكون عيسى (ع) لم يعرف ذلك إلا في تلك الحال . ونظيره في التعارف ان يرسل الرجل رسولاً الى قوم فيبلغ الرسول رسالته ويفارق القوم فيخالفونه بعده ويبدلون ما اتى به وهو لا يعلم ، ويعلم المرسل له ذلك ، فاذا أحب أن يعلمه مخالفة القوم له جاز ان يقول له أأنت أمرتهم بكذا وكذا على سبيل الأخبار له بما صنعوا .

بيان معنى النفس في اللغة :

فأما قوله (ع) : تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ، فإن لفظة النفس تنقسم في اللغة الى معان مختلفة .

فالنفس نفس الانسان أو غيره من الحيوان ، وهي التي اذا فقدتها خرج عن كونه حياء . ومنه قوله تعالى : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾^(١) والنفس ايضاً ذات الشيء الذي يخبر عنه كقولهم : فعل ذلك فلان نفسه ، اذا تولى فعله . واعطى كذا وكذا بنفسه . والنفس ايضاً الأنفة ، كقولهم : ليس لفلان نفس ، أي لا أنفة له . والنفس ايضاً الارادة ، يقولون نفس فلان في كذا وكذا اي ارادته .

قال الشاعر :

فنفسان نفس قالت ائت ابن بجدل تجد فرجاً من كل غم تهابها
ونفس تقول اجهد بحال ولا تكن كخاضبة لم يغن شيئاً خضابها
ومنه أن رجلاً قال للحسن : يا أبا سعيد لم احجج قط إلا ولي نفسان ،

(١) آل عمران ١٨٥ و الأنبياء ٣٥ والعنكبوت ٥٧

فنفس تقول لي احجج ، ونفس تقول لي تزوج . فقال الحسن : انما النفس واحدة ، ولكن هم يقول احجج ، وهم يقول لك تزوج وامره بالحج .

وقال الممزق العبدى :

ألا من لعين قد نأها حميمها وأرقها بعد المنام همومها
فباتت له نفسان شتى همومها فنفس تعزيها ونفس تلومها

والنفس ايضاً العين التي تصيب الانسان ، يقال أصابت فلاناً نفس أي عين . وروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يرقى فيقول : « بسم الله ارقيك والله يشفيك من كل داء هو فيك من عين عائن ونفس نافس وحسد حاسد » .

وقال ابن الاعرابي : النفوس التي تصيب الناس بالنفس . وذكر رجلاً فقال : كان والله حسوداً نفوساً كذوباً .

وقال عبد الله بن قيس في الرقيات :

يتقي أهلها النفوس عليها فعلى نحرها الرقى والتميم

والنفس ايضاً من الدباغ مقدار الدبغة ، يقال اعطني نفساً من الدباغ أي قدر ما ادبغ به مرة .

والنفس ايضاً الغيب ، يقول القائل : اني لا اعلم نفس فلان ، أي غيبه . وهذا هو تأويل قوله : (وتعلم ما في نفسي ، ولا اعلم ما في نفسك) . أي تعلم غيبي وما عندي ، ولا اعلم غيبك وما عندك .

وقيل ان النفس ايضاً العقوبة ، من قولهم : احذرك نفسي اي عقوبتي . وبعض المفسرين حمل قوله تعالى : ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ على هذا المعنى . كأنه قال : يحذركم الله عقوبته . روي ذلك عن ابن عباس والحسن . وآخرون قالوا : معنى الآية ويحذركم الله اياه .

فان قيل : فما وجه تسمية الغيب بأنه نفس ؟ .

قلنا : لا يمتنع ان يكون الوجه في ذلك ان نفس الانسان لما كانت خفية الموضوع الذي يودعه سرها ، انزل ما يكتمه ويجهد في سره منزلتها فقليل فيه انه نفس مبالغة في وصفه بالكتمان والخفاء . وانما حسن ان يقول مخبراً عن نبيه (ع) (ولا اعلم ما في نفسك) من حيث تقدم قوله (تعلم ما في نفسي) ليزدوج الكلام . فلهذا لا يحسن ابتداء ان يقول انا لا اعلم ما في نفس الله تعالى ، وان حسن على الوجه الأول . ولهذا نظائر في الكلام مشهورة .

حول تفويضه الأمر لله تعالى :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قوله تعالى حاكياً عن عيسى (ع) : ﴿ ان تعذبهم فأنهم عبادك ، وان تغفر لهم فأنك انت العزيز الحكيم ﴾^(١) وكيف يجوز هذا المعنى مع علمه (ع) بأنه تعالى لا يغفر للكفار ؟ .

(الجواب) : قلنا : المعنى بهذا الكلام تفويض الأمر الى ماله وتسليمه الى مديره ، والتبري من أن يكون اليه شيء من أمور قومه . وعلى هذا يقول أحدنا اذا أراد ان يتبرأ من تدبير امر من الأمور ويسلم منه ويفوض امره الى غيره ، يقول : هذا الأمر لا مدخل لي فيه فإن شئت ان تفعله . وان شئت ان تتركه ، مع علمه وقطعه على ان أحد الأمرين لا بد ان يكون منه . وانما حسن منه ذلك لما أخرج كلامه مخرج التفويض والتسليم .

وقد روي عن الحسن انه قال : معنى الآية ان تعذبهم فإقامتهم على كفرهم ، وان تغفر لهم فبتوبة كانت منهم . فكانه اشترط التوبة وان لم يكن الشرط ظاهراً في الكلام .

(١) المائدة ١١٨

فان قيل : فلم لم يقل وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم ؟ فهو اليق في الكلام ومعناه من العزيز الحكيم ؟ .

قلنا : هذا سؤال من لم يعرف معنى الآية ، لأن الكلام لم يخرج مخرج مسألة غفران ، فيليق بما ذكر في السؤال . وانما ورد على معنى تسليم الأمر الى مالكة . فلو قيل فانك انت الغفور الرحيم ، لأوهم الدعاء لهم بالمغفرة . ولم يقصد ذلك بالكلام . على ان قوله « العزيز الحكيم » ابلغ في المعنى وأشد استيفاءً من « الغفور الرحيم » . وذلك ان الغفران والرحمة قد يكونان حكمة وصواباً ، ويكونا بخلاف ذلك . فهما بالاطلاق لا يدلان على الحكمة والحسن . والوصف بالعزيز الحكيم يشتمل على معنى الغفران والرحمة ، وإذا كانا صوابين . ويزيد عليهما باستيفاء معان كثيرة ، لأن العزيز هو المنيع القادر الذي لا يذل ولا يضام ، وهذا المعنى لا يفهم من الغفور الرحيم البتة . وأما الحكيم فهو الذي يضع الأشياء مواضعها ويصيب بها اغراضها ، ولا يفعل إلا الحسن الجميل . فالمغفرة والرحمة اذا اقتضتهما الحكمة دخلتا في قوله العزيز الحكيم . وزاد معنى هذه اللفظة عليهما من حيث اقتضاء وصفه بالحكمة في سائر افعاله ، وانما طعن بهذا الكلام من الملحدين من لا معرفة له بمعاني الكلام . وإلا فبين ما تضمنه القرآن من اللفظة وبين ما ذكره فرق ظاهر في البلاغة واستيفاء المعاني والاشتمال عليها .

سيدنا محمد المصطفى صلى الله عليه وآله

تنزيه محمد (ع) عن الضلال :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ ^(١) أوليس هذا يقتضي اطلاقه الضلال عن الدين ؟ وذلك مما لا يجوز عندكم قبل النبوة ولا بعدها ؟

(الجواب) : قلنا في معنى هذه الآية أجوبة :

(اولها) : انه اراد : وجدك ضالاً عن النبوة فهداك اليها ، أو عن شريعة الاسلام التي نزلت عليه وأمر بتبليغها الى الخلق ، وبارشاده (ص) الى ما ذكرناه اعظم النعم عليه . والكلام في الآية خارج مخرج الامتنان والتذكير بالنعم ، وليس لأحد ان يقول ان الظاهر بخلاف ذلك ، لأنه لا بد في الظاهر من تقدير محذوف يتعلق به الضلال ، لأن الضلال هو الذهاب والانصراف فلا بد من امر يكون منصرفاً عنه . فمن ذهب الى انه اراد الذهاب عن الدين فلا بد له من ان يقدر هذه اللفظة ثم يحذفها ليتعلق بها لفظ الضلال ، وليس هو بذلك أولى منا فيما قدرناه وحذفناه .

(وثانيها) : أن يكون اراد الضلال عن المعيشة وطريق الكسب . يقال

(١) الضحى ٧

للرجل الذي لا يهتدي طريق معيشتة ووجه مكسبه : هو ضال لا يدري ما يصنع ولا اين يذهب . فامتن الله تعالى عليه بأن رزقه وأغناه وكفاه .

(وثالثها) : ان يكون راد ٩ وجدك ضالاً بين مكة والمدينة عند الهجرة فهذاك وسلمك من اعدائك . وهذا الوجه قريب لولا ان السورة مكية وهي متقدمة للهجرة الى المدينة ، اللهم إلا ان يحمل قوله تعالى « ووجدك » على انه سيجدك على مذهب العرب في حمل الماضي على معنى المستقبل فيكون له وجه .

(ورابعها) : ان يكون اراد بقوله « ووجدك ضالاً فهدي » أي مضلواً عنه في قوم لا يعرفون حقك فهداهم الى معرفتك وارشدهم الى فضلك . وهذا له نظير في الاستعمال . يقال : فلان ضال في قومه وبين اهله اذا كان مضلواً عنه .

(وخامسها) : أنه روي في قراءة هذه الآية الرفع « ألم يجدك يتيماً فأوى ووجدك ضالاً فهدي » على ان اليتيم وجدته وكذلك الضال ، وهذا الوجه ضعيف لأن القراءة غير معروفة ، ولأن هذا الكلام يسمح ويفسد اكثر معانيه .

تنزيه سيدنا محمد (ع) عن مدح آلهة قريش :

(مسألة) : فإن قال فما معنى قوله تعالى : ﴿ وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم ﴾ ^(١) اوليس قد روي في ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما رأى تولي قومه عنه شق عليه ما مم عليه من المباعضة والمنافرة ، وتمنى في نفسه ان يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه وبينهم ، وتمكن حب ذلك في قلبه ، فلما أنزل الله تعالى عليه ﴿ والنجم اذا

(١) الحج ٥٢

هو ﴿١﴾ وتلاها عليهم ، القى الشيطان على لسانه لما كان تمكن في نفسه من محبة مقاربتهم تلك الغرائق العلى وان شفاعتهن لترتجى ، فلما سمعت قريش ذلك سرت به واعجبهم ما زكى به الهتهم ، حتى انتهى الى السجدة فسجد المؤمنون وسجد ايضاً المشركون لما سمعوا من ذكر الهتهم بما اعجبهم ، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا مشرك إلا سجد إلا الوليد بن المغيرة فإنه كان شيخاً كبيراً لا يستطيع السجود ، فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها ثم تفرق الناس من المسجد وقريش مسرورة بما سمعت . واتى جبرائيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وآله معاتباً على ذلك ، فحزن له حزناً شديداً . فانزل الله تعالى عليه معزياً له ومسلماً ﴿ وما ارسلنا من قبلك ﴾ الآية .

(الجواب) : قلنا أما الآية فلا دلالة في ظاهرها على هذه الخرافة التي قصوها وليس يقتضي الظاهر الا احد أمرين ، اما ان يريد بالتمني التلاوة كما قال حسن بن ثابت :

تمنى كتاب الله اول ليله وآخره لاقى حمام المقادر
او اريد بالتمني تمني القلب . فان أراد التلاوة ، كان المراد من ارسل قبلك من الرسل كان اذا تلا ما يؤديه الى قومه حرفوا عليه وزادوا فيما يقوله ونقصوا ، كما فعلت اليهود في الكذب على نبيهم ، فأضاف ذلك الى الشيطان لأنه يقع بوسوسته وغروره . ثم بين ان الله تعالى يزيل ذلك ويدحضه بظهور حجته وينسخه ويحسم مادة الشبهة به . وانما خرجت الآية على هذا الوجه مخرج التسلية له (ص) لما كذب المشركون عليه ، واضافوا الى تلاوته مدح الهتهم ما لم يكن فيها .

وأن كان المراد تمني القلب ، فالوجه في الآية ان الشيطان متى تمنى النبي عليه السلام بقلبه بعض ما يتمناه من الأمور ، يوسوس اليه بالباطل

ويحدثه بالمعاصي ويغريه بها ويدعوه إليها . وأن الله تعالى ينسخ ذلك ويبطله بما يرشده إليه من مخالفة الشيطان وعصيانه وترك اسماع غروره .

وأما الأحاديث المروية في هذا الباب فلا يلتفت إليها من حيث تضمنت ما قد نزهت العقول الرسل عليهم السلام عنه . هذا لو لم يكن في أنفسها مطعونة ضعيفة عند أصحاب الحديث بما يستغني عن ذكره . وكيف يجيز ذلك على النبي (ص) من يسمع الله تعالى يقول : ﴿ كذلك لتثبت به فؤادك ﴾^(١) يعني القرآن . وقوله تعالى : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ﴾^(٢) . وقوله تعالى : ﴿ سنقرئك فلا تنسى ﴾^(٣) . على أن من يجيز السهو على الأنبياء عليهم السلام يجب أن لا يجيز ما تضمنته هذه الرواية المنكرة لما فيها من غاية التنفير عن النبي (ص) لأن الله تعالى قد جنب نبيه من الأمور الخارجة عن باب المعاصي ، كالغلظة والفظاظة وقول الشعر وغير ذلك مما هو دون مدح الأصنام المعبودة دون الله تعالى . على أنه لا يخلو (ص) وحوشى مما قذف به من أن يكون تعمد ما حكوه ، وفعله قاصداً أو فعله ساهياً ولا حاجة بنا إلى ابطال القصد في هذا الباب والعمد لظهوره ، وإن كان فعله ساهياً فالساهي لا يجوز أن يقع منه مثل هذه الألفاظ المطابقة لوزن السورة وطريقها ، ثم لمعنى ما تقدمها من الكلام . لأننا نعلم ضرورة أن من كان ساهياً لو أنشد قصيدة لما جاز أن يسهو حتى يتفق منه بيت شعر في وزنها وفي معنى البيت الذي تقدمه وعلى الوجه الذي يقتضيه فائدته ، وهو مع ذلك يظن أنه من القصيدة التي ينشدها . وهذا ظاهر في بطلان هذه الدعوى على النبي صلى الله عليه وآله وعلى أن الموحى إليه من الله النازل بالوحي وتلاوة القرآن

(١) الفرقان ٢٢

(٢) الحاقة ٤٤ - ٤٦

(٣) الأعلى ٦

جبرائيل (ع) ، وكيف يجوز السهو عليه . على ان بعض أهل العلم قد قال يمكن ان يكون وجه التباس الأمر أن رسول الله (ص) لما تلا هذه السورة في نادٍ غاصرٍ بأهله وكان أكثر الحاضرين من قريش المشركين ، فأنتهى الى قوله تعالى : ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ﴾^(١) وعلم في قرب مكانه منه من قريش أنه سيورد بعدها ما يسوَاهم به فيهن ، قال كالمعارض له والراد عليه : ﴿ تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ﴾ فظن كثير ممن حضر أن ذلك من قوله (ص) . واشتبه عليهم الأمر لأنهم كانوا يلغطون عند قراءته (ص) ، ويكثر كلامهم وضجاجهم طلباً لتغليظه واخفاء قراءته .

ويمكن ان يكون هذا ايضاً في الصلاة ، لأنهم كانوا يقربون منه في حال صلاته عند الكعبة ، ويسمعون قراءته ويلغون فيها . وقيل ايضاً انه (ص) كان اذا تلا القرآن على قريش توقف في فصول الآيات واتى بكلام على سبيل الحجاج لهم ، فلما تلا أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى على سبيل الإنكار عليهم ، وأن الأمر بخلاف ما ظنوه من ذلك . وليس يمتنع ان يكون هذا في الصلاة لأن الكلام في الصلاة حينئذ كان مباحاً . وانما نسخ من بعد ، وقيل ان المراد بالغرانيق الملائكة . وقد جاء مثل ذلك في بعض الحديث فتوهم المشركون انه يريد آلهتهم . وقيل ان ذلك كان قرآناً منزلاً في وصف الملائكة فتلاه الرسول صلى الله عليه وآله ؛ فلما ظن المشركون ان المراد به آلهتهم نسخت تلاوته .

وكل هذا يطابق ما ذكرناه من تأويل قوله : ﴿ اذا تمنى القى الشيطان في امنيه ﴾ لأن بغرور الشيطان وسوسته اضيف الى تلاوته (ص) ما لم يرد بها . وكل هذا واضح بحمد الله تعالى .

تنزيه سيدنا محمد عن معاتبه الله له :

(مسألة) : فإن قيل فما تأويل قوله تعالى : ﴿ واذ تقول للذي انعم الله عليه وأنعمت عليه امسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه ﴾ ^(١) اوليس هذا عتاباً له (ص) من حيث اضر ما كان ينبغي ان يظهره وراقب من لا يجب ان يراقبه فما الوجه في ذلك ؟ .

(الجواب) : قلنا : وجه هذه الآية معروف وهو ان الله تعالى لما أراد نسخ ما كان عليه الجاهلية من تحريم نكاح زوجة الدعي ، والدعي هو الذي كان احدهم يجتبيه ويربيه ويضيفه الى نفسه على طريق البنوة ، وكان من عادتهم ان يحرموا على انفسهم نكاح ازواج ادعيائهم كما يحرمون نكاح ازواج ابنائهم ، فأوحى الله تعالى الى نبيه (ص) ان زيد بن حارثة وهو دعي رسول الله صلى الله عليه وآله سيأتيه مطلقاً زوجته ، وأمره ان يتزوجها بعد فراق زيد لها ليكون ذلك ناسخاً لسنة الجاهلية التي تقدم ذكرها ، فلما حضر زيد مخاصماً زوجته عازماً على طلاقها ، أشفق الرسول من ان يمسك عن وعظه وتذكيره لا سيما وقد كان يتصرف على امره وتدبيره ، فرجف المنافقون به اذا تزوج المرأة يقذفونه بما قد نزهه الله تعالى عنه فقال له ﴿ امسك عليك زوجك ﴾ تبرؤاً مما ذكرناه وتنزهاً ، واخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعد طلاقه لها لينتهي الى امر الله تعالى فيها . ويشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى : ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً وكان امر الله مفعولاً ﴾ ^(٢) فدل على ان العلة في أمره في نكاحها ما ذكرناه من نسخ السنة المتقدمة .

(١) الأحزاب ٣٧

(٢) الأحزاب ٣٧

فإن قيل العتاب باق على كل حال لأنه قد كان ينبغي ان يظهر ما أظهره ويخشى الله ولا يخشى الناس .

قلنا : أكثر ما في الآية اذا سلمنا نهاية الاقتراح فيها ان يكون (ص) فعل ما غيره اولى منه ، وليس ان يكون (ص) بترك الأولى عاصياً . وليس يمتنع على هذا الوجه ان يكون صبره على قذف المنافقين اهانتهم بقولهم افضل واكثر ثواباً . فيكون ابداء ما في نفسه اولى من اخفائه على انه ليس في ظاهر الآية ما يقتضي العتاب ، ولا ترك الأولى . وأما اخباره بأنه ﴿ اخفى ما الله مبدية ﴾ فلا شيء فيه من الشبهة ، وانما هو خير محض . وأما قوله ﴿ وتخشى الناس والله أحق ان تخشاه ﴾ ففيه أدنى شبهة ، وإن كان الظاهر لا يقتضي عند التحقيق ترك الأفضل ، لأنه اخبر أنه يخشى الناس وإن الله أحق بالخشية ، ولم يخبر انك لم تفعل إلا حق وعدلت الى الادون ، ولو كان في الظاهر بعض الشبهة لوجب ان نتركه ونعدل عنه للقاطع من الأدلة . وقد قيل ان زيد بن حارثة لما خاصم زوجته زينب بنت جحش وهي ابنة عمه رسول الله صلى الله عليه وآله وأشرف على طلاقها اضمهر رسول الله (ص) انه ان طلقها زيد تزوجها من حيث كانت ابنة عمته . وكان يجب ضمها الى نفسه كما يجب احدنا ضم قراباته اليه ، حتى لا ينالهم بؤس ولا ضرر . فاخبر الله تعالى رسول الله (ص) والناس بما كان يضميره من ايثار ضمها الى نفسه ليكون ظاهر الأنبياء (ص) ويأطنهم سواء . ولهذا قال رسول الله (ص) للأنصار يوم فتح مكة وقد جاء عثمان بعبد الله بن أبي سرح وسأله ان يرضى عنه ، وكان رسول الله (ص) قبل ذلك قد هدر دمه فأمر بقتله ، فلما رأى عثمان استحي من رده ونكس طويلاً ليقتله بعض المؤمنين فلم يفعل المؤمنون ذلك انتظاراً منهم لأمر رسول الله (ص) مجدداً ، فقال للأنصار : أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقال له عباد بن بشر : يا رسول الله (ص) ان عيني ما زالت في عينك انتظراً ان توميء الي فاقته . فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله :

الأنبياء (ص) لا يكون لهم خائنة أعين . وهذا الوجه يقارب الأول في المعنى .

فان قيل : فما المانع مما وردت به الرواية من ان رسول الله (ص) رأى في بعض الأحوال زينب بنت جحش فهوها فلما ان حضر زيد لطلاقها اخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعده وهواه لها ، أوليس الشهوة عندكم التي قد تكون عشقاً على بعض الوجوه من فعل الله تعالى وأن العباد يقدرون عليها ؟ وعلى هذا الوجه يمكنكم انكار ما تضمنه السؤال .

قلنا : لم ننكر ما وردت به هذه الرواية الخبيثة من جهة أن فعل الشهوة يتعلق بفعل العباد وأنها معصية قبيحة ، بل من جهة أن عشق الأنبياء عليهم السلام لمن ليس يحل لهم من النساء منفر عنهم وحاط من مرتبتهم ومنزلتهم ، وهذا مما لا شبهة فيه ، وليس كل شيء يجب ان يجتنبه الأنبياء (ص) مقصوراً على افعالهم . الا ترى ان الله تعالى قد جنبهم الفظاظة والغلظة والعجلة ، وكل ذلك ليس من فعلهم ، وأوجبنا ايضاً ان يجتنبوا الأمراض المنفرة والخلق المشينة كالجذام والبرص وتفاوت الصور واضطرابها ، وكل ذلك ليس من مقدورهم ولا فعلهم . وكيف يذهب على عاقل ان عشق الرجل زوجة غيره منفر عنه معدود في جملة معائبه ومثالبه ، ونحن نعلم انه لو عرف بهذه الحال بعض الأمناء والشهود لكان ذلك قادحاً في عدالته وخافضاً في منزلته ، وما يؤثر في منزلة احدنا اولى من ان يؤثر في منازل من طهره الله وعصمه وأكمله وأعلى منزلته . وهذا بين لمن تدبره .

تنزيه سيدنا محمد عن معائبته في الأسرى :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يشخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ﴾ ^(١) . وقوله : ﴿ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم

عذاب عظيم ﴿١﴾ أو ليس هذا يقتضي عتابه على استبقاء الأسارى وأخذ عرض الدنيا عوضاً عن قتلهم ؟ .

(الجواب) : قلنا ليس في ظاهر الآية ما يدل على انه (ص) عوتب في شأن الأسارى ، بل لو قيل ان الظاهر يقتضي توجه الآية الى غيره لكان اولى ، لأن قوله تعالى : ﴿ تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ﴾ ، لا شك أنه لغيره ، فيجب ان يكون المعاتب سواء . والقصة في هذا الباب معروفة والرواية بها متظافرة ، لأن الله تعالى أمر نبيه (ص) بأن يأمر اصحابه بأن يشحنوا في قتل اعدائهم بقوله تعالى : ﴿ فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان ﴾ (٢) وبلغ النبي صلى الله عليه وآله ذلك الى أصحابه فخالقوه ، وأسروا يوم بدر جماعة من المشركين طمعاً في الفداء ، فأنكر الله تعالى ذلك عليهم وبين ان الذي أمر به سواء .

فإن قيل : فاذا كان النبي (ص) خارجاً عن العتاب فما معنى قوله تعالى : ﴿ ما كان لنبي ان يكون له اسرى ﴾ ؟

قلنا : الوجه في ذلك لأن الاصحاب انما اسروهم ليكونوا في يده (ص) . فهم اسراؤه على الحقيقة ومضافون اليه ، وإن كان لم يأمرهم بأسرهم بل أمر بخلافه .

فإن قيل : افما شاهدتهم النبي (ص) وقت الأسر فكيف لم ينههم عنه ؟ .

قلنا : ليس يجب ان يكون عليه السلام مشاهداً لحال الأسر ، لأنه كان

(١) الأنفال ٦٨

(٢) الأنفال ١٢

على ما وردت به الرواية يوم بدر جالساً في العريش ، ولما تباعد أصحابه عنه اسروا من اسروه من المشركين بغير علمه (ص)

فإن قيل : فما بال النبي صلى الله عليه وآله لم يأمر بقتل الأسارى لما صاروا في يده وإن كان خارجاً من المعصية وموجب العتاب ، أو ليس لما استشار أصحابه فأشار عليه أبو بكر باستبقائهم وعمر باستيصالهم رجوع الى رأي أبي بكر ، حتى روي أن العتاب كان من أجل ذلك ؟ .

قلنا : أما الوجه في أنه عليه السلام لم يقتلهم فظاهر ، لأنه غير ممتنع أن تكون المصلحة في قتلهم وهم محاربون ، وأن يكون القتل أولى من الأسر ، فإذا اسروا تغيرت المصلحة وكان استبقاؤهم أولى ، والنبي (ص) لم يعمل برأي أبي بكر إلا بعد أن وافق ذلك ما نزل به الوحي عليه . وإذا كان القرآن لا يدل بظاهرها فحوى على وقوع معصية منه (ص) في هذا الباب فالرواية الشاذة لا يعول عليها ولا يلتفت إليها .

وبعد : فلسنا ندري من أي وجه تضاف المعصية إليه (ص) في هذا الباب ، لأنه لا يخلو من أن يكون أوحى إليه (ص) في باب الأسارى بأن يقتلهم ، أو لم يوح إليه فيه شيء ، وוכל ذلك الى اجتهاده ومشورة أصحابه ، فإن كان الأول فليس يجوز أن يخالف ما أوحى إليه ، ولم يقل أحد أيضاً في هذا الباب أنه (ص) خالف النص في باب الأسارى ، وإنما يدعى عليه أنه فعل ما كان الصواب عند الله خلافه ، وكيف يكون قتلهم منصوباً عليه بعد الأسر وهو يشاور فيه الأصحاب ويسمع فيه المختلف من الأقوال وليس لأحد أن يقول إذا جاز أن يشاور في قتلهم واستحيائهم ، وعنده نص بالاستحياء ، فهلا جاز أن يشاور وعنده نص في القتل ، وذلك أنه لا يمتنع أن يكون أمر بالمشاورة قبل أن ينص له على أحد الأمرين ، ثم أمر بما وافق إحدى المشورتين فاتبعه . وهذا لا يمكن المخالف أن يقول مثله ، وإن كان لم يوح إليه في باب الأسارى شيء وוכל الى اجتهاده ومشورة أصحابه ، فما

بأله يعاتب وقد فعل ما أداه اليه الاجتهاد والمشاورة ، وأي لوم على من فعل
الواجب ولم يخرج عنه ، وهذا يدل على ان من اضاف اليه المعصية قد ضل
عن وجه الصواب .

تنزيه سيدنا محمد عن المعاتبة في امر المتخلفين :

(مسألة) : فإن قيل فما وجه قوله تعالى مخاطباً لنبيه صلى الله عليه
وآله لما استأذنه قوم في التخلف عن الخروج معه الى الجهاد فأذن لهم :
﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم
الكاذبين ﴾ ^(١) وليس العفو لا يكون الا عن الذنب ؟ وقوله ﴿ لم أذنت ﴾
ظاهر في العتاب لأنه من اخص الفاظ العتاب ؟ .

(الجواب) : قلنا أما قوله تعالى ﴿ عفى الله عنك ﴾ فليس يقتضي
وقوع معصية ولا غفران عقاب ، ولا يمتنع ان يكون المقصود به التعظيم
والملاطفة في المخاطبة . لأن احداً قد يقول لغيره اذا خاطبه : أرايت
رحمك الله وغفر الله لك . وهو لا يقصد الى الاستصفاح له عن عقاب
ذنوبه ، بل ربما لم يخطر بباله ان له ذنباً . وانما الغرض الإجمالي في
المخاطبة واستعمال ما قد صار في العادة علماً على تعظيم المخاطب
وتوقيره . وأما قوله تعالى : ﴿ لم أذنت لهم ﴾ فظاهره الاستفهام والمراد به
التقريع واستخراج ذكر علة اذنه ، وليس بواجب حمل ذلك على العتاب ، لأن
احداً قد يقول لغيره : لم فعلت كذا وكذا . تارة معاتباً وأخرى مستفهماً ،
وتارة مقررأ . فليس هذه اللفظة خاصة للعتاب والانكار . وأكثر ما يقتضيه
وغاية ما يمكن ان يدعى فيها ان تكون دالة على انه صلى الله عليه وآله ترك
الأولى والأفضل ، وقد بينا ان ترك الأولى ليس بذنب ، وان كان الثواب ينقص
معه . فإن الأنبياء عليهم السلام يجوز ان يتركوا كثيراً من النوافل . وقد يقول

(١) (التوبة ٤٣)

احدنا لغيره اذا ترك النذب : لم تركت الأفضل ولم عدلت عن الأولى ؟ ولا يقتضي ذلك انكاراً ولا قبيحاً .

تنزيه سيدنا محمد عن الوزر :

﴿ مسألة ﴾ : فإن قيل فما معنى قوله تعالى : ﴿ ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك ﴾^(١) وليس هذا صريحاً في وقوع المعاصي منه (ص) ؟ .

(الجواب) : قلنا أما الوزر في أصل اللغة فهو الثقل ، وانما سميت الذنوب بأنها اوزاراً لأنها تثقل كاسبها وحاملها .

فاذا كان أصل الوزر ما ذكرناه ، فكل شيء اثقل الإنسان وغمه وكده وجهده جاز ان يسمى وزراً ، تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي . وليس يمتنع ان يكون الوزر في الآية انما أراد به غمه (ص) وهمه بما كان عليه قومه من الشرك ، وأنه كان هو وأصحابه بينهم مستضعفاً مهزوماً . فكل ذلك مما يتعب الفكر ويكد النفس . فلما أن أعلى الله كلمته ونشر دعوته وبسط يده خاطبه بهذا الخطاب تذكيراً له بمواقع النعمة عليه ، ليقابله بالشكر والثناء والحمد .

ويقوي هذا التأويل قوله تعالى : ﴿ ورفعنا لك ذكرك ﴾ وقوله عز وجل : ﴿ فإن مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً ﴾ والعسر بالشدائد والغموم اشبه ، وكذلك اليسر بتفريج الكرب وإزالة الهموم والغموم اشبه .

فإن قيل : هذا التأويل يطله ان هذه السورة مكية نزلت على النبي صلى الله عليه وآله وهو في الحال الذي ذكرتم انها تغمه من ضعف الكلمة وشدة الخوف من الأعداء ، وقبل ان يعلي الله كلمة المسلمين على المشركين ، فلا وجه لما ذكرتموه .

(١) الشرح ١ - ٣

قلنا : عن هذا السؤال جوابان : أحدهما انه تعالى لما بشره بأنه يعلي دينه على الدين كله ويظهره عليه ويشفى (ص) من اعدائه وغيظه ، وغيظ المؤمنين به ، كان بذلك وضعاً عنه ثقل غمه بما كان يلحقه من قومه ، ومطياً لنفسه ومبدلاً عسره يسراً ، لأنه يثق بأن وعد الله تعالى حق ما يخلف ، فامتن الله تعالى عليه بنعمة سبقت الامتنان وتقدمته .

والجواب الآخر : ان يكون اللفظ وان كان ظاهره الماضي ، فالمراد به الاستقبال . ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والاستعمال . قال الله تعالى : ﴿ ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك ﴾ ، الى غير ذلك مما شهرته تغني عن ذكره .

تنزيه سيدنا محمد عن الذنب :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿ ليفقر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ﴾^(١) اولى هذا صريحاً في أن له صلى الله عليه وآله ذنوباً وان كانت مغفورة .

(الجواب) : قلنا أما من نفى عنه (ص) صفات الذنوب مضافاً الى كباثرها ، فله عن هذه الآية اجوبة نحن نذكرها ونبين صحيحها من سقيمها .

منها : انه أراد تعالى باضافة الذنب اليه ذنب ابيه آدم عليه السلام . وحسنت هذه الاضافة لاتصال القربى ، وعفوه لذلك ، من حيث اقسم آدم على الله تعالى به ، فأبر قسمه ، فهذا المتقدم . والذنب المتأخر هو ذنب شيعته وشيعة أخيه عليه السلام . وهذا الجواب يعترضه ان صاحبه نفى عن نبي ذنباً واضافه الى آخر . والسؤال عليه فيمن اضافه اليه كالسؤال فيمن نفاه عنه .

(١) الفتح ٢

ويمكن اذا اردنا نصرة هذا الجواب ان نجعل الذنوب كلها
لأمتة (ص) ، ويكون ذكر التقدم والتأخر انما أراد به ما تقدم زمانه وما تأخر ،
كما يقول القائل مؤكداً : « قد غفرت لك ما قدمت وما أخرت وصفححت عن
السالف والآنف من ذنوبك » . وإضافة ذنوب أمتة إليه وجه في
الاستعمال معروف لأن القائل قد يقول لمن حضره من بني
تميم او غيرهم من القبائل انتم فعلتم كذا وكذا وقتلتم فلانا وان كان
الحاضرون ما شهدوا ذلك ولا فعلوه وحسنت الاضافة للاتصال والتسبب ولا
سبب اوكد مما بين الرسول (ص) وأمتة فقد يجوز توسعاً وتجوزاً ان تضاف
ذنوبهم اليه (ومنها) انه سمي ترك النذب ذنباً وحسن ذلك لأنه (ص) ممن لا
يخالف الأوامر الا هذا الضرب من الخلاف ولعظم منزلته وقدره فجاز ان
يسمي بالذنب منه ما اذا وقع من غيره لم يسم ذنباً وهذا الوجه يضعفه على
بعد هذه التسمية انه لا يكون معنى لقوله انني اغفر ذنبك ولا وجه في معنى
الغفران يليق بالعدول عن النذب (عن الذنب) .

ومنها : ان القول خرج مخرج التعظيم وحسن الخطاب كما قلناه في
قوله تعالى : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾ . وهذا ليس بشيء لأن العادة قد
جرت فيما يخرج هذا المخرج من الألفاظ أن يجري مجرى الدعاء ، مثل
قولهم : غفر الله لك ، وليغفر الله لك ، وما أشبه ذلك . ولفظ الآية بخلاف
هذا لأن المغفرة جرت فيها مجرى الجزاء والغرض في الفتح . وقد كنا ذكرنا
في هذه الآية وجهاً اخترناه وهو أشبه بالظاهر مما تقدم ، وهو أن يكون المراد
بقوله ما تقدم من ذنبك الذنوب إليك ، لأن الذنب مصدر والمصدر يجوز
إضافته الى الفاعل والمفعول معاً ، ألا ترى أنهم يقولون : أعجبني ضرب زيد
عمرأ إذا أضافوه الى الفاعل ، وأعجبني ضرب زيد عمرأ إذا أضافوه الى
المفعول . ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الإزالة والفسخ والنسخ لأحكام

أعدائه من المشركين عليه ، وذنوبهم إليه في منعهم إياه عن مكة وصدهم له عن المسجد الحرام .

وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجهاً له . وإلا فلماذا أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله : ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ معنى معقول ، لأن المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح ، اذ ليست غرضاً فيه .

وأما قوله تعالى ﴿ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ ، فلا يمتنع ان يريد به ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح لك ولقومك وما تأخر ، وليس لأحد ان يقول ان سورة الفتح نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله بين مكة والمدينة وقد انصرف من الحديبية .

وقال قوم من المفسرين : ان الفتح اراد به فتح خيبر ، لأنه كان تالياً لتلك الحال ، وقال آخرون : بل أراد به أنا قضينا لك في الحديبية قضاءً حسناً . فكيف يقولون ما لم يقله أحد من أن المراد بالآية فتح مكة ، والسورة قد نزلت قبل ذلك بمدة طويلة ، وذلك ان السورة وان كانت نزلت في الوقت الذي ذكر وهو قبل فتح مكة ، فغير ممتنع ان يريد بقوله تعالى ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾ فتح مكة . ويكون ذلك على طريق البشارة له والحكم بأنه سيدخل مكة وينصره الله على اهلها ، ولهذا نظائر في القرآن ، والكلام كثير .

ومما يقوي أن الفتح في السورة أراد به فتح مكة قوله تعالى : ﴿لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً﴾^(١) فالفتح القريب ههنا هو فتح خيبر . وأما حمل الفتح على القضاء الذي قضاه في الحديبية فهو خلاف الظاهر . ومقتضى الآية لأن الفتح بالإطلاق الظاهر منه

(١) الفتح ٢٧

الظفر والنصر . ويشهد بأن المراد بالآية ما ذكرناه قوله تعالى : ﴿وَيَنْصُرُكُ اللَّهُ
نَصْرًا عَظِيمًا﴾ .

فإن قيل : ليس يعرف اضافة المصدر الى المفعول إلا اذا كان المصدر
متعدياً بنفسه ، مثل قولهم : اعجبنى ضرب زيد عمراً . واطافة مصدر غير
متعد الى مفعوله غير معروفة .

قلنا : هذا تحكم في اللسان وعلى أهله لأنهم في كتب العربية كلها
اطلقوا ن المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول معاً ، ولم يستثنوا متعدياً من
غيره ، ولو كان بينهما فرق لبيّنه وفصلوه كما فعلوا في غيره وليس قلة
الاستعمال معتبرة في هذا الباب لأن الكلام اذا كان له أصل في العربية
استعمل عليه ، وان كان قليل الاستعمال . وبعد فإن ذنبهم ههنا اليه انما هو
صدهم له عن المسجد الحرام ومنعهم اياه عن دخوله ، فمعنى الذنب متعدٍ ،
وإذا كان معنى المصدر متعدياً جاز أن يجري ما يتعدى بلفظه ، فإن من
عادتهم ان يحملوا الكلام تارة على معناه وأخرى على لفظه ، ألا ترى الى
قول الشاعر :

جثني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل اخوة منظور بن سيار

فاعمل الكلام على المعنى دون اللفظ ، لأنه لو أعمله على اللفظ دون
المعنى لقال : أو مثل : بالجبر ، لكنه لما كان معنى ، جثني احضر ، أو
هات قوماً مثلهم . حسن ان يقول او مثل بالفتح ، وقال الشاعر :

درست وغير آيهن مع البلى الا رواكد جمرهن هباء
ومشجج^(١) اما سوار قذئ له فبدا وغيب سارة النعزاء

فقال : ومشجج بالرفع اعمالاً للمعنى ، لأنه لما كان معنى قوله الا
رواكد أنهن باقيات ثابتات عطف على ذلك المشجج بالرفع . ولو أجرى

(١) مشجج - وتد

الكلام على لفظه لنصب المعطوف به أو امثله هذا المعنى كثير . وفيما ذكرناه كفاية بمشيئة الله تعالى .

تنزيه سيدنا محمد عن المعاتبة في أمر الأعمى :

(مسألة) : فإن قيل : أليس قد عاتب الله تعالى نبيه (ص) في إعراضه عن ابن ام مكتوم لما جاءه واقبل على غيره بقوله : ﴿ عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدرىك لعله يزكى أو يذكر فتنفعه الذكرى ﴾ ^(١) . وهذا ايسر ما فيه ان يكون صغيراً .

(الجواب) : قلنا : أما ظاهر الآية فغير دال على توجهها الى النبي (ص) ولا فيها ما يدل على أنه خطاب له ، بل هي خبر محض لم يصرح بالمخبر عنه . وفيها ما يدل عند التأمل على ان المعنى بها غير النبي صلى الله عليه وآله لأنه وصفه بالعبوس وليس هذا من صفات النبي (ص) في قرآن ولا خبر مع الاعداء المنابذين ، فضلاً عن المؤمنين المسترشدين . ثم وصفه بأنه يتصدى للأغنياء ويتلهمى عن الفقراء ، وهذا مما لا يوصف به نبينا عليه السلام من يعرفه ، فليس هذا مشبهاً مع اخلاقه الواسعة وتحننه على قومه وتعطفه ، وكيف يقول له وما عليك الا يزكى وهو (ص) مبعوث للدعاء والتنبيه ، وكيف لا يكون ذلك عليه . وكان هذا القول اغراء بترك الحرص على ايمان قومه . وقد قيل ان هذه السورة نزلت في رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان منه هذا الفعل المنعوت فيها ، ونحن وان شككنا في عين من نزلت فيه فلا ينبغي ان نشك الى أنها لم يعن بها النبي ، وأي تنفير أبلغ من العبوس في وجوه المؤمنين والتلهمى عنهم والإقبال على الأغنياء الكافرين والتصدي لهم ، وقد نزه الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله عما هودون هذا في التنفير بكثير .

(١) عبس ١ - ٤

تنزيه محمد (ع) عن الشرك :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى قوله تعالى مخاطباً لنبيه : ﴿ لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾ ^(١) وكيف يوجه هذا الخطاب الى من لا يجوز عليه الشرك ولا شيء من المعاصي .

(الجواب) : قد قيل في هذه الآية ان الخطاب للنبي (ص) والمراد به أمته ، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : نزل القرآن بإيائك اعني واسمعي يا جارة . ومثل ذلك قوله تعالى ﴿ يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة ﴾ ^(٢) فدل قوله تعالى فطلقوهن على ان الخطاب توجه الى غيره . وجواب آخر : ان هذا خبر يتضمن الوعيد ، وليس يمتنع ان يتوعد الله تعالى على العموم . وعلى سبيل الخصوص من يعلم أنه لا يقع منه ما تناوله الوعيد ، لكنه لا بد من ان يكون مقدوراً له وجائزاً بمعنى الصحة لا بمعنى الشك ، ولهذا يجعل جميع وعيد القرآن عاماً لمن يقع منه ما تناوله الوعيد ، ولمن علم الله تعالى أنه لا يقع منه . وليس قوله تعالى ﴿ لئن اشركت ليحبطن عملك ﴾ على سبيل التقدير والشرط بأكثر من قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ لأن استحالة وجود ثان معه تعالى : اذا لم يمنع من تقدير ذلك ، وبيان حكمه كأولى ان يسوغ تقدير وقوع الشرك الذي هو مقدور لكن ، وبيان حكمه . والشبهة لها في هذه الآية جواب تنفرد به وهو أن النبي لما نص على امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام بالامامة في ابتداء الأمر جاءه قوم من قريش فقالوا له : يا رسول الله (ص) ان الناس قريبوا عهد بالاسلام لا يرضون ان تكون النبوة فيك والامامة في ابن عمك علي بن ابي طالب . فلو عدلت به الى غيره لكان أولى . فقال لهم النبي (ص) : ما فعلت ذلك برأيي فأتخير فيه ، لكن الله تعالى أمرني به

(١) الزمر ٦٥

(٢) الطلاق ١

وفرضه علي . فقالوا له : فإذا لم تفعل ذلك مخافة الخلاف على ربك تعالى فأشرك معه في الخلافة رجلاً من قريش تركن الناس اليه ، ليتم لك امرك ولا يخالف الناس عليك . فنزلت الآية والمعنى فيها لئن اشركت مع علي في الامامة غيره ليجبطن عملك ، وعلى هذا التأويل . فالسؤال قائم لأنه اذا كان قد علم الله تعالى انه (ص) لا يفعل ذلك ولا يخالف امره لعصمته ، فما الوجه في الوعيد ؟ فلا بد من الرجوع الى ما ذكرناه .

تنزيه سيدنا محمد (ع) عن الذنب :

(مسألة) : فإن قيل : فما وجه قوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم ﴾ ^(١) وليس ظاهر هذا الخطاب يتضمن العتاب ؟ والعتاب لا يكون إلا على ذنب كبير أو صغير ؟ .

(الجواب) : قلنا ليس في ظاهر الآية ما يقتضي عتاباً وكيف يعاتبه الله تعالى على ما ليس بذنب ، لأن تحريم الرجل بعض نسائه لسبب أو لغير سبب ليس بقبیح ولا داخل في جملة الذنوب ، وأكثر ما فيه انه مباح . ولا يمتنع ان يكون قوله تعالى : ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك ﴾ خرج مخرج التوجع من حيث يتحمل المشقة في ارضاء زوجاته ، وإن كان ما فعل قبيحاً . ولو أن احداً ارضى بعض نسائه بتطليق اخرى او بتحريمها لحسن ان يقال له لم فعلت ذلك وتحملت المشقة فيه ، وإن كان ما فعل قبيحاً . ويمكن ايضاً اذا سلمنا ان القول يقتضي ظاهره العتاب ان يكون ترك التحريم افضل من فعله ، فكأنه عدل بالتحريم عن الأولى . ويحسن ان يقال لمن عدل عن النقل لم لم تفعله . وكيف عدلت عنه ، والظاهر الذي لا شبهة فيه قد يعدل عنه للدليل ، فلو كان للآية ظاهر يقتضي العتاب لجاز أن يصرفه الى غيره لقيام الدلالة على انه لا يفعل شيئاً من الذنوب ولأن القصة التي خرجت الآية عليها لا يقتضي ما له تعلق بالذنب على وجه من الوجوه .

(١) التحريم ١

تنزيه محمد (ع) عن مراجعة أمر ربه :

(مسألة) : فإن قيل : فما الوجه في الرواية المشهورة ان النبي (ص) ليلة المعراج لما خوطب بفرض الصلاة راجع ربه تعالى مرة بعد أخرى حتى رجعت الى خمس ، وفي الرواية ان موسى عليه السلام هو القائل له ان امتك لا تطيق هذا . وكيف ذهب ذلك على النبي (ص) حتى نبهه موسى (ع) ؟ وكيف يجوز المراجعة منه مع علمه بأن العبادة تابعة للمصلحة ؟ وكيف يجاب عن ذلك مع ان المصلحة بخلافه ؟ .

(الجواب) : قلنا أما هذه الرواية فمن طريق الأحاد التي لا توجب علماً ، وهي مع ذلك مضعفة وليس يمتنع لو كانت صحيحة ان تكون المصلحة في الابتداء يقتضي بالعبادة بالخمسين من الصلاة ، فإذا وقعت المراجعة تغيرت المصلحة واقتضت أقل من ذلك حتى ينتهي الى هذا العدد المستقر ، ويكون النبي (ص) قد اعلم بذلك ، فراجع طلباً للتخفيف عن امته والتسهيل ، ونظير ما ذكرناه في تغير المصلحة بالمراجعة وتركها أن فعل المندور قبل النذر غير واجب ، فاذا تقدم النذر صار واجباً وداخلاً في جملة العبادات المفترضات ، وكذلك تسليم المبيع غير واجب ولا داخل في جملة العبادات ، فاذا تقدم عقد البيع وجب وصار مصلحة . ونظائر ذلك في الشرعيات أكثر من أن تحصى ، فأما قول موسى له (ص) ان امتك لا تطيق فراجع ، فليس ذلك تنبيهاً له (ص) ، وليس يمتنع أن يكون النبي أراد أن يسأل مثل ذلك لو لم يقل له موسى . ويجوز أن يكون قوله قوى دواعيه في المراجعة التي كانت ابيحت له . ومن الناس من استبعد هذا الموضوع من حيث يقتضي ان يكون موسى (ع) في تلك الحال حياً كاملاً ، وقد قبض منذ زمان . وهذا ليس ببعيد لأن الله تعالى قد خبر أن أنبياءه عليهم السلام والصالحين من عباده في الجنان يرزقون ، فما المانع من ان يجمع الله بين نبينا (ص) وبين موسى .

حول استئذان محمد (ع) لربه أن يقرأ القرآن على سبعة أحرف :

(مسألة) : فإن قيل : فما الوجه فيما روي من ان الله تعالى لما أمر نبيه ان يقرأ القرآن على حرف واحد قال له جبرئيل عليه السلام استزده يا محمد ، فسأل الله تعالى حتى اذن له ان يقرأه على سبعة احرف ؟ .

(الجواب) : قلنا ان الكلام في هذا الخبر يجري مجرى ما ذكرناه في المراجعة عند فرض الصلاة ، وليس يمتنع ان تكون المصلحة تختلف بالمراجعة والسؤال ، وإنما التمس الزيادة في الحروف للتسهيل والتخفيف . فإن في الناس من يسهل عليه التفخيم وبعضهم لا يسهل عليه إلا الإمالة . وكذلك القول في الهمز وترك الهمز . فإن كان هذا الخبر صحيحاً فوجه المراجعة فيه هو طلب التخفيف ورفع المشقة .

في وجه استثناء محمد (ع) في قول العباس ما لم يكن يريد أن يستثنيه :

(مسألة) : فإن قيل : فما الوجه في اجابة النبي (ص) العباس رضي الله عنه في قوله إلا الأذخر ، الى سؤاله وامضاء استثنائه وانتم تعلمون ان التحريم والتحليل انما يتبع المصالح فكيف يستثني بقول العباس ما لم يكن يريد أن يستثنيه ؟ .

(الجواب) : قلنا: عن هذا جوابان : أحدهما ان يكون النبي (ص) أراد ان يستثني ما ذكره العباس من الأذخر لو لم يسابقه العباس إليه . وقد نجد كثيراً من الناس يبتدئ بكلام وفي نيته أن يصله بكلام مخصوص فيسابقه الى ذلك الكلام بعض حاضريه ، فيظن انه لما وصل كلامه الأول بالثاني لأجل تذكير الحاضر له ولا يكون الأمر كذلك .

والجواب الثاني : أن يكون الله تعالى خير نبيه (ص) في الأذخر ،

فلما سأله العباس اختار أحد الأمرين اللذين خير فيهما . وكل هذا غير ممتنع .

في وجه قول سيدنا محمد (ص) عن وضع الرب قدمه في النار :

(مسألة) : فإن قيل : فما قولكم في الخبر الذي رواه محمد بن جرير الطبري بإسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله « ان النار تقول هل من مزيد اذا القي فيها اهلها ، حتى يضع الرب تعالى قدمه فيها . وتقول قط قط فحيثئذ تمتلىء وينزوي بعضها الى بعض . وقد روي مثل ذلك عن انس بن مالك ؟

(الجواب) : قلنا لا شبهة في ان كل خبر اقتضى ، ما تنفيه ادلة العقول فهو باطل مردود ، إلا ان يكون له تأويل سايغ غير متعسف ، فيجوز ان يكون صحيحاً ، ومعناه مطابقاً للأدلة . وقد دلت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السنة على ان الله تعالى ليس بذي جوارح ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وكل خبر نافي ما ذكرناه وجب ان يكون إما مردوداً او محمولاً على ما يطابق ما ذكرنا من الأدلة ، وخبر القدم يقتضي ظاهره التشبيه المحض ، فكيف يكون مقبولاً وقد قال قوم أنه لا يمتنع ان يريد بذكر القدم القوم الذين قدمهم لها . واخبر أنهم يدخلون اليها ممن استحقها باعماله . فأما قول النار فهل من مزيد ؟ فقد قيل معنى ذلك انها صارت بحيث لا موضع فيها للزيادة ، وبحيث لو كانت ممن تقول لقالت قد امتلأت وما بقي في مزيد ، واضاف القول اليها على سبيل المجاز كما اضاف الشاعر القول الى الحوض :

امتلاً الحوض فقال فطني مهلاً رويداً قد ملأت بطني

وقد قال ابو علي الجبائي ان القول الذي هو هل من مزيد ، من قول الخزنة . كما يقال : قالت البلدة الفلانية كذا اي قال أهلها . وكما قال

تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾^(١) وهذا ايضاً غير ممتنع .

في قول محمد (ع) يعذب الميت بيبكاء الحي عليه :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : « ان الميت ليعذب بيبكاء الحي عليه » . وفي رواية اخرى « ان الميت يعذب في قبره بالنياحة عليه » . وروى المغيرة بن شعبة عنه (ص) انه قال : « من نيح عليه فإنه يعذب بما يناح عليه ؟ » .

(الجواب) : قلنا هذا الخبر منكر الظاهر لأنه يقتضي اضافة الظلم الى الله تعالى ، وقد نزهت أدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والاتساع والمجاز الله تعالى عن الظلم وكل قبيح . وقد نزه الله تعالى نفسه بمحكم القول عن ذلك فقال جل وعز : ﴿ ولا تزر وازرة وزر اخرى ﴾^(٢) . ولا بد من ان نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة الى ما يطابقها إن امكن ، او نرده ونبتله . وقد روي عن ابن عباس في هذا الخبر أنه قال وهل ابن عمر : انما مر رسول الله صلى الله عليه وآله على قبر يهودي اهله ييكون عليه فقال انهم ييكون عليه وانه ليعذب . وقد روى انكار هذا الخبر عن عائشة ايضاً ، وأنها قالت لما خبرت بروايته : وهل ابو عبد الرحمن كما وهل يوم قليب بدر ، انما قال (ع) ان اهل البيت الميت لييكون عليه ، وانه ليعذب بجرمه . فهذا الخبر مردود ومطعون عليه كما ترى . ومعنى قولهما : وهل : اي ذهب وهمه الى غير الصواب . يقال وهلت الى الشيء أوهل وهلاً : اذا ذهب وهمك اليه . ووهلت عنه أوهل وهلاً : اذا نسيت غلطت فيه . ووهل الرجل يوهل وهلاً : اذا فزع . والوهل : الفزع . وموضع وهله في ذكر القليب أنه روي أن النبي (ص) وقف على قليب بدر فقال : هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً . ثم

(١) الفجر ٢٢

(٢) الأنعام ١٦٤-الاسراء ١٥-فاطر ١٨ .

الزمر ٧-النجم ٣٨

قال : إنهم ليسمعون ما أقول . فأنكر ذلك عليه ، وقيل انما قال عليه السلام : أنهم الآن ليعلمون ان الذي كنت اقول لهم هو الحق . واستشهد بقوله تعالى : ﴿ انك لا تسمع الموتى ﴾ ، ويمكن في الخبر ان كان صحيحاً وجوه من التأويل :

اولها : انه إن وصى موسى بأن يناح عليه ففعل ذلك بأمره ، فإنه يعذب بالنياحة . وليس معنى يعذب بها أنه يؤاخذ بفعل النواح ، وانما معناه أنه يؤاخذ بأمره بها ووصيته بفعلها . وانما قال (ص) ذلك لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح ويأمرون به ويؤكدون الوصية بفعله ، وهذا مشهور عنهم . قال طرفة بن العبد :

فان مت فانعيني بما أنا أهله وشقي عليه الجيب يا ابنة معبد
وقال بشر بن ابي حازم :

فمن يك سائلاً عن بيت بشر فان له بجنب الردم باباً
ثوى في ملحد لا بد منه كفى بالموت ناباً واعتراباً
رهين بلى وكل فتى سيبلى فاذري الدمع وانتحي انتحاباً

وثانيها : ان العرب كانوا يكون موتاهم ويذكرون غاراتهم وقتل اعدائهم ، وما كانوا يسلبونه من الأموال ويرونه من الأحوال ، فيعدون ما هو معاص في الحقيقة بعذاب الميت بها وإن كانوا يجعلون ذلك من مفاخره ومناقبه ، فذكر انكم تبكونهم بما يعذبون به .

وثالثها : ان يكون المعنى ان الله تعالى اذا علم الميت يبكاء أهله واعزته عليه تألم لذلك ، فكان عذاباً له . والعذاب ليس بجار مجرى العقاب الذي لا يكون إلا على ذنب متقدم ، بل قد يستعمل كثيراً بمعنى الألم والضرر . ألا ترى ان القائل قد يقول لمن ابتدأه بضرر أو ألم : قد عذبتني بكذا وكذا وآذيتني ، كما يقول اضرت بي وآلمتني . وانما لم يستعمل

العقاب حقيقة في الآلام المبتدئة ، من حيث كان اشتقاق لفظة العقاب من المعاقبة التي لا بد من تقدم سبب لها وليس هذا في العذاب .

ورابعها : ان يكون أراد بالميت من حضره الموت ودنا منه . فقد يسمى بذلك القوة المقاربة على سبيل المجاز . فكأنه (ص) اراد أن من حضره الموت يتأذى ببكاء اهله عنده ، ويضعف نفسه ، فيكون ذلك كالعذاب له . وكل هذا بين بحمد الله ومنه .

في قول سيدنا محمد (ص)

إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى الخبر المروي عن عبد الله بن عمر أنه قال سمعت النبي (ص) يقول : إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء . ثم يقول رسول الله (ص) عند ذلك : اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا الى طاعتك . والخبر الذي يرويه أنس قال رسول الله : ما من قلب آدمي إلا وهو بين اصبعين من اصابع الله تعالى ، فاذا شاء ان يشته ثبته واذا شاء ان يقلبه قلبه ؟ .

(الجواب) : قلنا ان لمن تكلم في تأويل هذه الأخبار ولم يدفعها لمنافاتها لأدلة العقول ان يقول ان الاصبع في كلام العرب وان كانت هي الجارحة المخصوصة ، فهي أيضاً الأثر الحسن . يقال لفلان على ماله وابله اصبع حسنة . اي قيام واثر حسن . قال الراعي واسمه عبيد الله بن الحصين ويكنى بأبي جندل ، يصف راعياً حسن القيام على ابله :

ضعيف العصي بادي العروق ترى له عليها اذا ما اجذب الناس اصبعاً وقال ليبد :

من يسط الله عليه اصبعاً بالخير والشر بأي أولعاً
يملاً له منه ذنباً مترعاً

وقال الآخر :

أكرم نزاراً واسقه المشعشعا فإن فيه خصلات اربعا
مجداً وجوداً ويداً واصبعاً

فإن الاصبع في كل ما أوردناه المراد به الأثر الحسن والنعمة ، فيكون
المعنى ما من آدمي الا وقلبه بين نعمتين لله تعالى جليلتين .

فإن قيل : فما معنى تثنية النعمتين ونعم الله تعالى على عباده لا تحصى
كثرة .

قلنا : يحتمل ان يكون الوجه في ذلك نعم الدنيا ونعم الآخرة ، وثناهما
لأنهما كالجنسين أو النوعين . وان كان كل قبيل منهما في نفسه ذا عدد كثير .
ويمكن ان يكون الوجه في تسميتهم الأثر الحسن بالاصبع هو من حيث يشار
اليه بالاصبع اعجاباً وتنبيهاً عليه ، وهذه عاداتهم في تسمية الشيء بما يقع
عنده وبما له به علة وقد قال قوم ان الراعي اراد ان يقول يدأ في موضع
اصبع ، لأن اليد النعمة ، فلم يمكنه . فعدل عن اليد الى الإصبع لأنها من
اليد .

وفي هذه الأخبار وجه آخر وهو أوضح من الوجه الأول واشبه بمذهب
العرب وتصرف ملاحن كلامها ، وهو ان يكون الغرض في ذكر الأصابع
الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها عليه جل وعز ، ودخول
ذلك تحت قدرته ، ألا ترى أنهم يقولون هذا الشيء في خنصري واصبعي
وفي يدي وقبضتي . كل ذلك اذا أرادوا وصفه بالتيسير والتسهيل وارتفاع
المشقة فيه والمؤونة وعلى هذا المعنى يتأول المحققون قوله تعالى :
﴿ والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات
بيمينه ﴾ (١) فكأنه (ص) لما اراد المبالغة في وصفه بالقدرة على قلب

(١) الزمر ٦٧ .

القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة ، قال إنها بين اصابعه كناية عن هذا المعنى واختصاراً للفظ الطويل به . وقد ذكر قوم في معنى الاصابع على أنها المخلوقات من اللحم والدم استظهاراً في الحجة على المخالف وجهاً آخر ، وهو أنه لا ينكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الاصبعين ، يحركه الله بهما ويقلبه بالفعل فيهما . ويكون وجه تسميتهما . بالإصبعين من حيث كانا على شكلهما . والوجه في اضافتهما الى الله تعالى . وان كانت جميع افعاله تضاف اليه بمعنى الملك والقدرة ، لأنه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عما جاوزهما غيره تعالى ، وقيل إنهما اصبعان له من حيث اختص بالفعل فيهما على هذا الوجه . وهذا التأويل وان كان دون ما تقدمه فالكلام يحتمله ، ولا بد من ذكر القوي والضعيف اذا كان في الكلام له ادنى احتمال .

في قول سيدنا محمد إن الله خلق آدم على صورته :

(مسألة) : فإن قيل فما معنى الخبر المروي عن النبي (ص) انه قال : « ان الله خلق آدم على صورته » ، أوليس ظاهر هذا الخبر يقتضي التشبيه وان له تعالى عن ذلك صورة .

(الجواب) : قلنا قد قيل في تأويل هذا الخبر أن الهاء في قوله في صورته ، اذا صح هذا الخبر راجعة الى آدم (ع) دون الله ، فكان المعنى انه تعالى خلقه على الصورة التي قبض عليها ، وأن حاله لم يتغير في الصورة بزيادة ولا نقصان كما تتغير احوال البشر .

وذكر وجه ثان : وهو ان تكون الهاء راجعة الى الله تعالى ، ويكون المعنى انه خلقه على الصورة التي اختارها واجتبأها ، لأن الشيء قد يضاف على هذا الوجه الى مختاره ومصطفيه .

وذكر ايضاً وجه ثالث : وهو ان هذا الكلام خرج على سبب معروف لأن

الزهري روى عن الحسن أنه كان يقول : مر رسول الله صلى الله عليه وآله برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول قبح الله وجهك ووجه من تشبهه ، فقال النبي (ص) بش ما قلت ، فإن الله خلق آدم على صورة المضروب .

ويمكن في هذا الخبر وجه رابع : وهو ان يكون المراد ان الله تعالى خلق صورته لينتفي بذلك الشك في أن تأليفه من فعل غيره ، لأن التأليف من جنس مقدور البشر ، والجواهر وما شكلها من الأجناس المخصوصة من الأعراض التي ينفرد القديم تعالى بالقدرة عليها . فيمكن قبل النظر ان يكون الجواهر من فعله ، وتأليفها من فعل غيره . ألا ترى انا نرجع في العلم من أن تأليف السماء من فعله تعالى الى السمع ، لأنه لا دلالة في العقل على ذلك . كما نرجع في أن تأليف الانسان من فعله تعالى في الموضوع الذي يستدل به على أنه عالم من حيف ظهر منه الفعل المحكم ، الى ان يجعل الكلام في اول انسان خلقه ، لأنه لا يمكن ان يكون مؤلفه سواء اذا كان هو أول الأحياء من المخلوقات . فكأنه عليه السلام اخبر بهذه الفائدة الجليلة وهو ان جواهر آدم عليه السلام وتأليفه من فعل الله تعالى .

ويمكن وجه خامس : وهو ان يكون المعنى ان الله تعالى انشأ على هذه الصورة التي شوهد عليها على سبيل الابتداء ، وأنه لم ينتقل اليها ويتدرج كما جرت العادة في البشر .

وكل هذه الوجوه جائزة في معنى الخبر والله تعالى ورسوله أعلم بالمراد .

في قول سيدنا محمد : سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر :

(مسألة) : فإن قيل : فما معنى الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه

وآله انه قال : « سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته »
وهذا خبر مشهور لا يمكن تضعيفه ونسبته الى الشذوذ ؟ .

(الجواب) : قلنا : أما هذا الخبر فمطعون عليه مقدوح في راويه ،
فإن راويه قيس بن ابي حازم ، وقد كان خولط في عقله في آخر عمره مع
استمراره على رواية الاخبار . وهذا قدح لا شبهة فيه لأن كل خبر مروى عنه
لا يعلم تاريخه يجب ان يكون مردوداً ، لأنه لا يؤمن ان يكون مما سمع منه
في حال الاختلال . وهذه طريقة في قبول الاخبار وردها ينبغي ان يكون أصلاً
ومعتبراً فيمن علم منه الخروج ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه . على أن قيساً لو
سلم من هذا القدح كان مطعوناً فيه من وجه آخر ، وهو أن قيس بن ابي حازم
كان مشهوراً بالنصب والمعاداة لأمر المؤمنين صلاة الله وسلامه عليه
والانحراف عنه ، وهو الذي قال : رأيت علي بن أبي طالب (ع) على منبر
الكوفة يقول : انفروا الى بقية الأحزاب ، فابغضته حتى اليوم في قلبي . الى
غير ذلك من تصريحه بالمناصب والمعاداة . وهذا قادح لا شك في عدالته .
على ان للخبر وجهاً صحيحاً يجوز ان يكون محمولاً عليه اذا صح ، لأن
الرؤية قد تكون بمعنى العلم ، وهذا ظاهر في اللغة ويدل عليه قوله تعالى :
﴿ الم تر كيف فعل ربك بعاد ﴾ ، وقوله : ﴿ الم تر كيف فعل ربك باصحاب
الفيل ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة ﴾ . وقال
الشاعر :

رأيت الله اذ سمى نزاراً واسكنهم بمكة قاطنين
فيجوز ان يكون معنى الخبر على هذا « انكم تعلمون ربكم علماً
ضرورياً كما تعلمون القمر ليلة البدر من غير مشقة ولا كد » نظر . وليس لأحد
ان يقول ان الرؤية اذا كانت بمعنى العلم تعدت الى مفعولين لا يجوز
الاقتصار على احدهما على مذهب أهل اللسان ، والرؤية بالبصر تعدى الى
مفعول واحد ، فيجب ان يحمل الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية

بالبصر ، وذلك أن العلم عند أهل اللغة على ضربين : علم يقين ومعرفة .
والضرب الآخر يكون بمعنى الظن والحسبان . والذي هو بمعنى البصر لا
يتعدى الى اكثر من مفعول واحد . ولهذا يقولون علمت زيدا بمعنى عرفته
وتيقنته ، ولا يأتون بمفعول ثانٍ واذا كان بمعنى الظن احتاج الى المفعول
الثاني ، وقد قيل ليس يمتنع ان يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفاً يدل
الكلام عليه ، وإن لم يكن مصرحاً به .

فان قيل : يجب على تأويلكم هذا ان يساوي أهل النار أهل الجنة في
هذا الحكم الذي هو المعرفة الضرورية بالله تعالى ، لأن معارف جميع أهل
الآخرة عندكم لا تكون الا اضطراراً . فاذا ثبت ان الخبر بشارة للمؤمنين دون
الكافرين بطل تأويلكم .

قلنا : البشارة في هذا الخبر تخص المؤمنين على الحقيقة ، لأن الخبر
بزوال البشير من الأذى لمن نعيمه خالص صاف يعد بشارة . ومثل ذلك لا يعد
بشارة لمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب وأيضا فإن علم أهل
الجنة بالله ضرورة يزيد في نعيمهم وسرورهم لأنهم يعلمون بذلك انه تعالى
يقصد بما يفعله لهم من النعيم التعظيم والتبجيل ، وأنه يديم ذلك ولا
يقطعه . وأهل النار اذا علموه تعالى ضرورة علموا قصده الى اهانتهم
والاستخفاف بهم وادامة مكروههم وعذابهم . فاختلف العلمان في باب
البشارة وان اتفقا في انهما ضروريان :

في حديث نفي الملل عن الله تعالى :

(مسألة) : فان قيل فما معنى الخبر الذي رواه أبو هريرة عن
النبي (ص) انه قال « ان احب الأعمال الى الله تعالى ادومها وان قل فعليكم
من الاعمال بما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا » .

(الجواب) : قلنا في تأويل هذا الخبر وجوه كل واحد منها يخرج كلامه (ص) من حيز الشبهة :

(اولها) انه اراد نفي الملل عنه تعالى ، وأنه لا يمل ابداً ، فعلقه بما لا يقع على سبيل التباعد كما قال جل وعز ﴿ ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ﴾^(١) وكما قال الشاعر :
فانك سوف تحكم او تباهي اذا ما شبت او شاب الغراب
اراد انك لا تحكم ابداً .

فان قيل ومن اين لكم ان الذي علقه به لا يقع ، حتى حكمتم بأنه اراد نفي الملل على سبيل التأييد .

قلنا : معلوم ان الملل لا يشمل البشر في جميع امورهم واطوارهم ، وأنهم لا يعرفون من حرص ورغبة وامل وطمع ، فلهذا جاز ان يعلق ما علم الله تعالى انه لا يكون تمللهم .

والوجه الثاني : أن يكون المعنى انه تعالى لا يغضب عليكم فيطرحكم ويخليكم من فضله واحسانه حتى تتركوا العمل له وتعرضوا عن سؤاله والرغبة في حاجاتكم الى جوده . فسمى الفعلين مللاً وان لم يكونا على الحقيقة كذلك على مذهب العرب في تسميتها الشيء باسم غيره اذا وافق معناه من بعض الوجوه ، قال عدي بن زيد العبادي :

ثم اضحوا لعب الدهر بهم وكذاك الدهر يودى بالرجال

وقال عبيد بن الأبرص الاسدي :

سائل بنا حجر بن ام قطام اذ ظلت به السمر الذوايل تلعب

فنسب اللعب الى الدهر والقنا تشبيهاً .

(١) الأعراف ٤٠

وقال ذو الرمة :

وابيض موسى القميص نصبتہ على خصر مقلاة سفیه جديلهما
فسمي اضطراب زمامها سفهاً ، لأن السفه في الأصل هو الطيش وسرعة
الاضطراب والحركة ، وانما وصف ناقته بالذكاء والنشاط .

والوجه الثالث : ان يكون المعنى انه تعالى لا يقطع عنكم خيره ونائله
حتى تملوا من سؤاله ، ففعلهم ملل على الحقيقة ، وسمي فعله تعالى مللاً
وليس على الحقيقة . وكذلك للازدواج والتشاكل في الصورة ، وان كان
المعنى مختلفاً . ومثله قوله تعالى ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم ﴾^(١) ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾^(٢) . ومثله قول الشاعر :
الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وانما اراد المجازاة على الجهل ، لأن العاقل لا يفخر بالجهل ولا
يتمدح به .

واعلم ان لهذه الأخبار والمضافة الى النبي صلى الله عليه وآله مما
يقتضي ظاهرها تشبيهاً لله تعالى بخلقه او جوراً له في حكمه او ابطالاً لاصل
عقلي ، نظائر كثيرة ، وان كانت لا تجري في الشهرة مجرى ما ذكرناه ، ومتى
تقصينا الكلام على جميع ذلك طال الكتاب جداً وخرج عن الغرض المقصود
به ، لا بأشرطنا ان لا نتكلم ولا نتأول فيما يضاف الى الانبياء عليهم السلام
من المعاصي إلا على آية من الكتاب ، أو خبر معلوم او مشهور يجري في
شهرته مجرى المعلوم وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية .

نحن نبتدىء بالكلام على ما يضاف الى الائمة عليهم السلام مما ظن
ظانون انه قبيح ونرتب ذلك كما رتبناه في الانبياء عليهم السلام ، ومن الله
نستمد حسن المعونة والتوفيق .

تنزيه الائمة عليهم السلام

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام

حول نص النبي (ص) على خلافة علي (ع) وعدم منازعته
للمتأمرين :

(مسألة) : ان قال قائل اذا كان من مذهبكم يا معشر القائلين بالنص ان النبي صلى الله عليه وآله نص على علي بن ابي طالب امير المؤمنين عليه السلام بالخلافة بعده ، وفوض اليه امر أمته ، فما باله لم ينازع المتأمرين بعد النبي في الأمر الذي وكل إليه وعوّل في تدبيره عليه أوليس هذا منه اغفلاً لواجب لا يسوغ اغفاله؟ فإن قلت انه لم يتمكن من ذلك فهلا اعذر وأبلى واجتهد ، فإنه اذا لم يصل الى مراده بعد الاعذار والاجتهاد كان معذوراً . اوليس هو عليه السلام الذي حارب اهل البصرة وفيهم زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله ، وطلحة والزبير ، ومكانهما من الصحبة والاختصاص والتقدم مكانهما ، ولم يحشمه ظواهر هذه الأحوال من كشف القناع في حربهم حتى اتى على نفوس اكثر اهل العسكر ، وهو المحارب لأهل صفين مرة بعد أخرى مع تخاذل اصحابه وتواكل أنصاره ، وانه (ع) كان في اكثر مقاماته تلك وموقفه لا يغلب في ظنه الظفر ولا يرجو لضعف من معه النصر . وكان عليه السلام مع ذلك كله مصمماً ماضياً قدماً لا

تأخذه في الله لومة لائم ، وقد وهب نفسه وماله وولده لخالقه تعالى ، ورضي بأن يكون دون الحق اما جريحاً او قتيلاً ، فكيف لم يظهر منه بعض هذه الأمور مع من تقدم والحال عندكم واحدة ، بل لو قلنا انها كانت اغلظ وافحش لأصبنا لأنها كانت مفتاح الشر وأس الخلاف وسبب التبديل والتغيير ؟ .

وبعد ، فكيف لم يقنع بالكف عن التفكير والعدول عن المكاشفة والمجاهرة حتى بايع القوم وحضر مجالسهم ، ودخل في آرائهم وصلى مقتدياً بهم ، وأخذ عطيتهم ونكح من سبيهم وانكحهم ، ودخل في الشورى التي هي عندكم مبنية على غير تقوى ، فما الجواب عن جميع ذلك اذكروه ، فإن الأمر فيه مشتبّه والخطب ملتبس ؟ .

(الجواب) : قلنا أما الكلام على ما تضمنه هذا السؤال فهو مما يخص الكلام في الإمامة ، وقد استقصيناه في كتابنا المعروف بالشافي في الإمامة ، وبسطنا القول فيه في هذه الأبواب ونظائرها بسطاً يزيل الشبهة ويوضح الحجة ، لكننا لا نخلي هذا الكتاب من حيث تعلق غرضه بهذه المواضع من اشارة الى طريقة الكلام فيها .

فنقول : قد بينا في صدر هذا الكتاب ان الأئمة عليهم السلام معصومون من كبائر الذنوب وصغائرها ، واعتمدنا في ذلك على دليل عقلي لا يدخله احتمال ولا تأويل بشيء ، فمتى ورد عن احدهم عليهم السلام فعل له ظاهر الذنب ، وجب ان نصرفه عن ظاهره ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقلي فيهم ، كما فعلنا مثل ذلك في متشابه القرآن المقتضي ظاهره ما لا يجوز على الله تعالى ، وما لا يجوز على نبي من انبيائه عليهم السلام . فاذا ثبت ان أمير المؤمنين عليه السلام إمام فقد ثبت بالدليل العقلي أنه معصوم عن الخطأ والزلل ، فلا بد من حمل جميع افعاله على جهات الحسن ونفي القبيح عن كل واحد منها . وما كان له منها ظاهر يقتضي الذنب علمنا

في الجملة انه على غير ظاهره ، فإن عرفنا وجهه على التفصيل ذكرناه ، وإلا كفانا في تكليفنا ان نعلم ان الظاهر معدول عنه ، وأنه لا بد من وجه فيه يطابق ما تقتضيه الأدلة . وهذه الجملة كافية في جميع المشتبهة من افعال الأئمة عليهم السلام واقوالهم ، ونحن نزيد عليها فنقول : ان الله تعالى لم يكلف انكار المنكر سواء اختص بالمنكر او تعداه الى غيره الا بشروط معروفة ، اقواها التمكن . وان لا يغلب في ظن المنكر ان إنكاره يؤدي الى وقوع ضرر به لا يحتمل مثله ، وأن لا يخاف في انكاره من وقوع ما هو افحش منه واقبح من المنكر . وهذه شروط قد دلت الأدلة عليها ووافقنا المخالفون لنا في الامامة فيها واذا كان ما ذكرناه مراعي في وجوب انكار المنكر ، فمن اين أن أمير المؤمنين عليه السلام كان متمكناً من المنازعة في حقه والمجادلة ، وما المنكر من ان يكون عليه السلام خائفاً متى نازع وحارب من ضرر عظيم يلحقه في نفسه وولده وشيعته ، ثم ما المنكر من ان يكون خاف من الانكار من ارتداد القوم عن الدين وخروجهم عن الاسلام ونبذهم شعار الشريعة ، فرأى ان الإغضاء اصلح في الدين من حيث كان يجبر الانكار ضرراً فيه لا يتلافى .

فان قيل : فما يمنع من ان يكون انكار المنكر مشروطاً بما ذكرتم ، إلا انه لا بد لارتفاع التمكن وخوف الضرر عن الدين والنفس من امارات لا يحة ظاهرة يعرفها كل احد ، ولم يكن هناك شيء من امارات الخوف وعلامات وقوع الفساد في الدين . وعلى هذا فليس تنفعكم الجملة التي ذكرتموها لأن التفصيل لا يطابقها .

قلنا : أول ما نقوله ان الامارات التي يغلب معها الظن بأن انكار المنكر يؤدي الى الضرر ، انما يعرفها من شهد الحال وحضرها واثرت في ظنه ، وليست مما يجب ان يعلمها الغائبون عن تلك المشاهدة . ومن اتى بعد ذلك الحال بالسنين المتطاولة . وليس من حيث لم تظهر لنا تلك الامارات ولم

نحط بها علماً ، يجب القطع على من شهد تلك الحال لم تكن له ظاهرة ، فإننا نعلم ان للمشاهد وحضوره مزية في هذا الباب لا يمكن دفعها ، والعادات تقتضي بأن الحال على ما ذكرناه . فإننا نجد كثيراً ممن يحضر مجالس الظلمة من الملوك يمتنع من انكار بعض ما يجري بحضرتهم من المناكير ، وربما أنكر ما يجري مجراه في الظاهر ، فإذا سئل عن سبب اغضائه وكفه ذكر أنه خاف لإمارة ظهرت له ، ولا يلزمه ان تكون تلك الإمارة ظاهرة لكل أحد ، حتى يطالب بأن يشاركه في الظن والخوف كل من عرفه . بل ربما كان معه في ذلك المقام من لا يغلب على ظنه مثل ما غلب على ظنه من حيث اختص بالامارة دونه . ثم قد ذكرنا في كتابنا في الامامة من أسباب الخوف وامارات الضرر التي تناصرت بها الروايات ، ووردت من الجهات المختلفة ما فيه مقنع للمتأمل ، وانه (ع) غولط في الأمر وسوق اليه وانتهزت غرته ، واغتنمت الحال التي كان فيها متشاعلاً بتجهيز النبي صلى الله وآله عليه ، وسعى القوم الى سقيفة بني ساعدة ، وجرى لهم فيها مع الأنصار ما جرى ، وتم لهم عليهم كما اتفق من بشير بن سعد ما تم وظهر ، وانما توجه لهم من قهرهم الأنصار ما توجه ان الإجماع قد انعقد على البيعة ، وأن الرضا وقع من جميع الأمة وروسل امير المؤمنين عليه السلام . ومن تأخر معه من بني هاشم وغيرهم مراسلة من يلزمهم بيعة قد تمت ووجبت لا خيار فيها لأحد ، ولا رأي في التوقف عنها لذي رأي ثم تهددوه على التأخر ، فتارة يقال له لا تقم مقام من يظن فيه الحسد لابن عمه ، الى ما شاكل ذلك من الأقوال والأفعال التي تقتضي التكفل والتثبت ، وتدلل على التصميم والتتميم . وهذه امارات بل دلالات تدل على ان الضرر في مخالفة القوم شديد .

وبعد ، فان الذي نذهب اليه من سبب التقية والخوف مما لا بد منه ، اذا فرضوا ان مذهبنا في النص صحيح ، لأنه اذا كان النبي (ص) قد نص على امير المؤمنين (ع) بالامامة في مقام بعد مقام ويكلام لا يحتمل

التأويل ، ثم رأى المنصوص عليه اكثر الأمة بعد الوفاة بلا فصل ، اقبلوا يتنازعون الأمر تنازع من لم يعهد اليه بشيء فيه ، ولا يسمع على الامامة نصاً لأن المهاجرين قالوا نحن احق بالأمر ، لأن الرسول (ص) منا ولكيت وكيت . وقال الانصار نحن آويناه ونصرناه فمنا امير ومنكم امير . هذا ، والنص لا يذكر فيما بينهم . ومعلوم ان الزمان لم يبعد فيتناسوه ومثله لا يتناسى ، فلم يبق إلا أنهم عملوا على التصميم ووطنوا نفوسهم على التجليح ، وأنهم لم يستجيزوا الاقدام على خلاف الرسول (ص) في اجل اوامره واثق عهوده ، والتظاهر بالعدول عما اكده وعقده ، إلا لداعٍ قوي وامر عظيم يخاف فيه من عظيم الضرر ، ويتوقع منه شديد الفتنة . فأبي طمع يبقى في نزوعهم بوعظ وتذكير ؟ وكيف يطمع في قبول وعظه والرجوع الى تبصيره وارشاده من رأيهم لم يتعظوا بوعظ يخرجهم من الضلالة وينقذهم من الجهالة ؟ وكيف لا يهتمهم على نفسه ودينه من رأى فعلهم بسيدهم وسيد الناس أجمعين فيما عهده وأراده وقصده ؟ وهل يتمكن عاقل بعد هذا ان يقول اي اشارة للخوف ظهرت ؟ اللهم الا ان يقولوا ان القوم ما خالفوا نصاً ولا نبذوا عهداً ، وإن كل ذلك تقول منكم عليهم لا حجة فيه ، ودعوى لا برهان عليها ، فتسقط حينئذ المسألة من اصلها ، ويصير تقديرها اذا كان امير المؤمنين (ع) غير منصوص عليه بالامامة ولا مغلوب على الخلافة ، فكيف لم يطالب بها ولم ينازع فيها ؟ ومعلوم انه لا مسألة في ان من لم يطالب بما ليس له ، ولم يجعل اليه ، وإنما المسألة في ان لم يطالب بما جعل اليه . واذا فرضنا ان ذلك اليه ، جاء منه كل الذي ذكرناه . ثم يقال لهم اذا سلمتم ان وجوب انكار المنكر مشروط بما ذكرناه من الشروط ، فلم انكرتم ان يكون امير المؤمنين عليه السلام انما أحجم عن المجاهدة بالانكار ، لأن شروط انكار المنكر لم تتكامل ، إما لأنه كان خائفاً على نفسه او على من يجري مجرى نفسه ، أو مشفقاً من وقوع ضرر في الدين هو اعظم مما انكره . وما المانع من ان يكون الأمر جرى على ذلك ؟ .

فان قالوا أن امارات الخوف لم تظهر .

قلنا : وأي امارة للخوف هي اقوى من الاقدام على خلاف رسول الله صلى الله عليه وآله في اوثق عهوده واقوى عقوده ، والاستبداد بأمر لا حظ لهم فيه . وهذه الحال تخرج من ان يكون امارة في ارتفاع الحشمة من القبيح الى ان يكون دلالة ، وإنما يسوغ أن يقال لا امارة هناك تقتضي الخوف وتدعو الى سوء الظن اذا فرضنا ان القوم كانوا على أحوال السلامة متضافرين متناصرين متمسكين بأوامر الرسول صلى الله عليه وآله ، جارين على سنته وطريقته . فلا يكون لسوء الظن عليهم مجال ولا لخوف من جهتهم طريق .

فأما اذا فرضنا انهم دفعوا النص الظاهر وخالفوه وعملوا بخلاف مقتضاه ، فالأمر حينئذ منعكس منقلب وحسن الظن لا وجه له ، وسوء الظن هو الواجب اللازم . فلا ينبغي للمخالفين لنا في هذه المسألة ان يجمعوا بين المتضادات ، ويفرضوا ان القوم دفعوا النص وخالفوا موجهه ، وهم مع ذلك

على أحوال السلامة المعهودة منهم التي تقتضي من الظنون بهم أحسنها وأجملها على أنا لا نسلم انه (ع) لم يقع منه إنكار على وجه من الوجوه، فإن الرواية متظافرة بأنه عليه السلام لم يزل يتظلم ويتألم ويشكو أنه مظلوم ومقهور في مقام بعد مقام وخطاب بعد خطاب . وقد ذكرنا تفصيل هذه الجملة في كتابنا الشافي في الإمامة واوردنا طرفاً مما روي في هذا الباب ، وبيننا ان كلامه (ع) في هذا المعنى يترتب في الأحوال بحسب ترتبها في الشدة واللين ، فكان المسموع من كلامه عليه السلام في أيام أبي بكر لا سيما في صدرها ، وعند ابتداء البيعة له ما لم يكن مسموعاً في أيام عمر ، ثم صرح عليه السلام وبين وقوى تعريضه في أيام عثمان ، ثم انتهت الحال في أيام تسليم الأمر إليه الى انه (ع) ما كان يخطب خطبة ولا يقف موقفاً الا ويتكلم فيه بالألفاظ المختلفة والوجوه المتباينة ، حتى اشترك في معرفة ما في نفسه الولي والعدو والقريب والبعيد . وفي بعض ما كان (ع) يبديه ويعيده

اعذار وافراغ للوسع ، وقيام بما يجب على مثله ممن قل تمكنه وضعف ناصره .

فأما محاربة أهل البصرة ، ثم أهل صفين ، فلا يجري مجرى التظاهر بالانكار على المتقدمين عليه (ع) ، لأنه وجد على هؤلاء اعواناً وانصاراً يكثر عددهم ويرجي النصر والظفر بمثلهم ، لأن الشبهة في فعلهم وبغيهم كانت زائلة عن جميع الأمائل وذوي البصائر ، ولم يشبه امرهم إلا على اغنام وطغام ولا إعتبار بهم ولا فكر في نصره مثلهم . فتعين الغرض في قتالهم ومجاهدتهم للأسباب التي ذكرناها . وليس هذا ولا شيء منه موجوداً فيمن تقدم ، بل الأمر فيه بالعكس مما ذكرناه لأن الجمهور والعدد الجم الكثير ، كانوا على موالاتهم وتعظيمهم وتفضيلهم وتصويبهم في اقوالهم وافعالهم . فبعض للشبهة وبعض للانحراف عن أمير المؤمنين عليه السلام والحجة لخروج الأمر عنه ، وبعض لطلب الدنيا وحطامها ونيل الرياسات فيها . فمن جمع بين الحالتين وسوى بين الوقتين كمن جمع بين المتضادين . وكيف يقال هذا ويطلب منه (ع) من الانكار على من تقدم مثل ما وقع منه (ع) متأخراً في صفين والجمال ، وكل من حارب معه (ع) في هذه الحروب ، إلا القليل كانوا قائلين بامامة المتقدمين عليه (ع) ومنهم من يعتقد تفضيلهم على سائر الأمة ، فكيف يستنصر ويتقوى في اظهار الانكار على من تقدم بقوم هذه صفتهم ، واين الانكار على معاوية وطلحة وعلان وعلان من الانكار على ابي بكر وعمر وعثمان لولا الغفلة والعصية ، ولو انه (ع) يرجو في حرب الجمال وصفين وسائر حروبه ظفراً ، وخاف من ضرر في الدين عظيم هو اعظم مما ينكره ، لما كان إلا ممسكاً ومحجماً كستته فيمن تقدم .

في بيعة علي للمتأمرين :

فأما البيعة ، فإن اريد بها الرضا والتسليم ، فلم يبايع أمير المؤمنين عليه السلام القوم بهذا التفسير على وجه من الوجوه . ومن ادعى ذلك كانت عليه

الدلالة ، فإنه لا يجدها . وان اريد بالبيعة الصفقة واطهار الرضا ، فذلك مما وقع منه (ع) ، لكن بعد مطل شديد وتقاعد طويل علمهما الخاص والعام . وانما دعاه الى الصفقة واطهار التسليم ما ذكرناه من الأمور التي بعضها يدعو الى مثل ذلك .

في حضوره مجالسهم :

واما حضور مجالسهم فما كان عليه الصلاة والسلام ممن يتعمدها ويقصدها ، وانما كان يكثر الجلوس في مسجد رسول الله (ص) فيقع الاجتماع مع القوم هنا ، وذلك ليس بمجلس لهم مخصوص .

وبعد ، فلو تعمد حضور مجالسهم لينهى عن بعض ما يجري فيها من منكر ، فإن القوم قد كانوا يرجعون اليه في كثير من الأمور، لجاز ولكان للحضور وجه صحيح له بالدين علقه قوية . فأما الدخول في آرائهم ، فلم يكن عليه السلام ممن يدخل فيها إلا مرشداً لهم ومنبهاً على بعض ما شذ عنهم ، والدخول بهذا الشرط واجب .

في الصلاة خلفهم :

وأما الصلاة خلفهم ، فقد علمنا ان الصلاة على ضربين : صلاة مقتد مؤتم بامامه على الحقيقة ، وصلاة مظهر للاقتداء والائتمام وان كان لا ينوبها فإن ادعي على امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام انه صلى ناوياً للاقتداء ، فيجب ان يدلوا على ذلك ، فإننا لا نسلمه ولا هو الظاهر الذي لا يمكن النزاع فيه . وان ادعوا صلاة مظهر للاقتداء فذلك مسلم لهم ، لأنه الظاهر . إلا انه غير نافع فيما يقصدونه ، ولا يدل على خلاف ما يذهب اليه في امره (ع) ، فلم يبق إلا ان يقال فما العلة في اظهار الاقتداء بمن لا يجوز الاقتداء به ؟ فالعلة في ذلك غلبة القوم على الأمر وتمكنهم من الحل والعقد ، لأن الامتناع من اظهار الاقتداء بهم مجاهرة ومنازمة ، وقد قلنا فيما

يؤدي ذلك اليه في ما فيه كفاية .

في أخذه أعطيتهم :

فأما أخذه الأعطية ، فما اخذ عليه السلام إلا حقه ولا سأل على من اخذ ما يستحقه ، اللهم الا ان يقال ان ذلك المال لم يكن وديعة له (ع) في أيديهم ولا ديناً في ذمتهم ، فيتعين حقه ويأخذه كيف شاء وأنى شاء . لكن ذلك للمال انما يكون حقاً له اذا كان الجايي لذلك المال والمستفيد له ممن قد سوغت الشريعة جبايته وغنيمة ، ان كان من غنيمة . والغاصب ليس له ان يغمم ولا ان يتصرف التصرف المخصوص الذي يفيد المال .

عن ذلك انا نقول : ان تصرف الغاصب لأمر الأمة اذا كان عن قهر وغاية ، وسوغت الحال للأمة الامساك عن النكير خوفاً وتقية يجري في الشرع مجرى تصرف المحق في باب جواز اخذ الأموال التي تفيء على يده ، ونكاح السبي وما شاكل ذلك . وان كان هو لذلك الفعل موزوراً معاقباً ، وهذا بعينه عليه نص عن ائمتنا عليهم السلام لما سئلوا عن النكاح في دول الظالمين والتصرف في الأموال .

في نكاح السبي :

فأما ما ذكر في السؤال من نكاح السبي فقد قلنا في هذا الباب ما فيه كفاية لو اقتصرنا عليه لكننا نزيد في الأمر وضوحاً ، بأن نقول ليس المشار بذلك فيه الا الى الحنفية ام محمد رضي الله عنه ، وقد ذكرنا في كتابنا المعروف بالشافي انه عليه السلام لم يستبجها بالسبي بل نكحها ومهرها ، وقد وردت الرواية من طريق العامة فضلاً عن طريق الخاصة . بهذا بعينه فان البلاذري^(١) روى في كتابه المعروف بتاريخ الاشراف ، عن علي بن المغيرة بن

(١) البلاذري : (أحمد بن يحيى) مؤرخ عربي ولد في بغداد ودرس فيها ، واشتهر بالنقل عن الفارسية . أهم مصنفاته كتاب فتوح البلدان وكتاب أنساب الأشراف . اعترف له الجميع بصحة الرواية والنقد .

الاثرم وعباس بن هشام الكلبي ، عن هشام عن خراش بن اسمعيل العجلي ، قال اغارت بنو أسد على بني حنيفة فسبوا خولة بنت جعفر وقدموا بها المدينة في أول خلافة ابي بكر ، فباعوها من علي عليه الصلاة والسلام ، وبلغ الخبر قومها فقدموا المدينة على علي عليه السلام فعرفوها واخبروه بموضعها منهم ، فاعتقها ومهرها وتزوجها ، فولدت له محمداً وكناه أبا القاسم . قال وهذا هو الثبوت لا الخبر الأول ، يعني بذلك خبراً رواه عن المدائني ، انه قال بعث رسول الله (ص) علياً عليه السلام الى اليمن ، فأصاب خولة في بني زبيدة وقد ارتدوا مع عمرو بن معد يكرب ، وصارت في سهمه ، وذلك على عهد رسول الله (ص) فقال له رسول الله (ص) : ان ولدت منك غلاماً فسمه بإسمي وكنه بكنتي ، فولدت له (ع) بعد موت فاطمة صلوات الله وسلامه عليها فسماه محمداً وكناه أبا القاسم . وهذا الخبر اذا كان صحيحاً لم يبق سؤال في باب الحنفية .

فأما انكاحه عليه السلام اياهم ، فقد ذكرنا في كتابنا الشافي ، الجواب عن هذا الباب مشروحاً ، وبيننا انه (ع) ما أجاب عمر الى انكاح بنته إلا بعد تواعد وتهدد ومراجعة ومنازعة بعد كلام طويل ماثور ، اشفق معه من شؤون الحال وظهور ما لا يزال يخفيه منها ، وان العباس رحمة الله عليه لما رأى ان الأمر يفضي الى الوحشة ووقوع الفرقة سأل (ع) رد أمرها اليه ففعل ، فزوجها منه . وما يجري على هذا الوجه معلوم معروف انه على غير اختيار ولا إيثار . وبيننا في الكتاب الذي ذكرناه انه لا يمتنع ان يبيح الشرع ان ينسأح بالاكراه ممن لا يجوز مناكحته مع الاختيار ، لا سيما اذا كان المنكح مظهراً للإسلام والتمسك بسائر الشريعة . وبيننا أن العقل لا يمنع من مناكحة الكفار على سائر انواع كفرهم ، وانما المرجع فيما يحل من ذلك او يحرم الى الشريعة . وفعل امير المؤمنين عليه السلام اقوى حجة في احكام الشرع ، وبيننا الجواب عن الزامهم لنا ، فلو اكراه على انكاح اليهود والنصارى لكان

يجوز ذلك . وفرقنا بين الأمرين بأن قلنا إن كان السؤال عما في العقل فلا فرق بين الأمرين ، وإن كان عما في الشرع فالاجماع يحظر ان تنكح اليهود على كل حال . وما اجمعوا على حظر نكاح من ظاهره الإسلام وهو على نوع من القبيح لكفر به ، اذا اضطررنا الى ذلك واكرهنا عليه . فاذا قالوا فما الفرق بين كفر اليهودي وكفر من ذكرتم ؟ قلنا لهم : وأي فرق بين كفر اليهودية في جواز نكاحها عندكم وكفر الوثنية .

فأما الدخول في الشورى ، فقد بينا في كتابنا المقدم ذكره الكلام فيه مستقصى ، ومن جملته انه عليه السلام لولا الشورى لم يكن ليتمكن من الاحتجاج على القوم بفضائله ومناقبه . والأخبار الدالة على النص بالامامة عليه ، وبما ذكرناه في الأمور التي تدل على ان اسبابه الى الامامة اقوى من أسبابهم ، وطرقه الى تناولها اقرب من طرقهم ، ومن كان يصغي لولا الشورى الى كلامه المستوفى في هذا المعنى . وأي حال لولاها لكانت يقتضي ذكر ما ذكره من المقامات والفضائل ، ولو لم يكن في الشورى من الغرض الا هذا وحده لكان كافياً مغنياً .

وبعد ، فان المدخل له في الشورى هو الحامل له على اظهار البيعة للرجلين ، والرضا بامامتهما وامضاء عقودهما ، فكيف يخالف في الشورى ويخرج منها وهي عقد من عقود من لم يزل (ع) ممضياً في الظاهر لعقوده حافظاً لعهوده ، وأول ما كان يقال له انك انما لا تدخل في الشورى لاعتقادك ان الامامة اليك ، وان اختيار الأمة للامام بعد الرسول باطل ، وفي هذا ما فيه . والامتناع من الدخول يعود اليه ، ويحمل عليه . وقد قال قوم من أصحابنا انه انما دخل فيها تجويز ان ينال الأمر منها . ومعلوم ان كل سبب ظن معه ، أو جواز الوصول الى الأمر الذي قد تعين عليه القيام به يلزمه (ع) التوصل به الهجرة له . وهذه الجملة كافية في الجواب عن جميع ما تضمنه السؤال .

عن عدم افتائه بمذاهبه في أيام المتأمرين :

(مسألة) : فإن قيل : اذا كنتم تروون عنه (ع) وتدعون عليه في احكام الشريعة مذاهب كثيرة لا يعرفها الفقهاء له مذهباً ، وقد كان عليه السلام عندكم يشاهد الأمر يجري بخلافها ، فلما اُفتى بمذاهبه ونبه عليها وارشد اليها . وليس لكم ان تقولوا انه (ع) استعمل التقية كما استعملها فيما تقدم ، لأنه (ع) قد خالفهم في مذاهب استبد بها وتفرد بالقول فيها ، مثل قطع السارق من الأصابع ، وبيع امهات الأولاد ، ومسائل في الحدود ، وغير ذلك مما مذهبه (ع) فيه الى الآن معروف . فكيف اتقى في بعض وأمن في آخر ؟ وحكم الجميع واحد في انه خلاف في احكام شرعية لا يتعلق بإمامة ولا تصحيح نص ولا ابطال اختيار ؟

(الجواب) : قلنا : لم يظهر امير المؤمنين عليه السلام في احكام الشريعة خلافاً للقوم إلا بحيث كان له موافق وان قل عدده ، او بحيث علم ان الخلاف لا يؤول الى فساد ولا يقتضي الى مجاهرة ولا مظاهرة . وهذه حال يعلمها الحاضر بالمشاهدة او يغلب على ظنه فيها ما لا يعلمه الغائب ولا يظنه ، واستعمال القياس فيما يؤدي الى الوحشة بين الناس ونفار بعضهم من بعض لا يسوغ ، لأننا قد نجد كثيراً من الناس يستوحشون في ان يخالفوا في مذهب من المذاهب غاية الاستيحاش ، وان لم يستوحشوا من الخلاف فيما هو اعظم منه وأجل موقعاً ، ويغضبهم في هذا الباب الصغير ولا يغضبهم الكبير . وهذا انما يكون لعادات جرت وأسباب استحکمت ، ولاعتقادهم ان بعض الأمور وان صغر في ظاهره ، فإنه يؤدي الى العظائم والكبائر . أو لاعتقادهم ان الخلاف في بعض الأشياء وان كان في ظاهر الأمر كالخلاف في غيره ، لا يقع الا مع معاند مناس . واذا كان الأمر على ما ذكرناه لم ينكر أن يكون امير المؤمنين (ع) انما لم يظهر في جميع مذاهبه التي خالف فيها القوم اظهاراً واحداً ، لأنه (ع) علم او غلب في ظنه ان اظهار ذلك يؤدي من

المحتمل الضرر في الدين الى ما لا يؤدي اليه اظهار ما اظهره ، وهذا واضح لمن تدبره . وقد دخل في جملة ما ذكرناه الجواب عن قولهم : لم لم يغير الاحكام ويظهر مذهبهم ، وما كان مخبواً في نفسه عند افضاء الأمر اليه وحصول الخلافة في يديه ، فإنه لا تقية على من هو أمير المؤمنين وإمام جميع المسلمين ، لأننا قد بينا ان الأمر ما افضى اليه (ع) إلا بالاسم دون المعنى ، وقد كان عليه السلام معارضاً منازعاً مغصصاً طول ايام ولايته الى ان قبضه الله تعالى الى جنته ، وكيف يأمن في ولايته الخلاف على المتقدمين عليه (ع) رجل من تابعه وجمهورهم شيعة اعدائه (ع) . ومن يرى انهم مضوا على اعدل الأمور وأفضلها ، وأن غاية من يأتي بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرائقهم . وما العجب من ترك أمير المؤمنين عليه السلام ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفه فيها ، وانما العجب من اظهار شيء من ذلك مع ما كان عليه من شر الفتنة وخوف الفرقة ، وقد كان (ع) يجهر في كل مقام يقوم به بما هو عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الأعوان ، بما ان ذكرنا قليله طال به الشرح وهو (ع) القائل : « والله لو ثبت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم ، وبين اهل الانجيل بانجيلهم ، وبين اهل الزبور بزبورهم ، وبين اهل الفرقان بفرقانهم ، حتى يظهر كل كتاب من هذه الكتب ويقول يا رب ان علياً قد قضى بقضائك » . وهو القائل عليه السلام وقد استأذنه قضاته فقالوا بم نقضي يا امير المؤمنين فقال (ع) : « اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة او اموت كما مات اصحابي » يعني (ع) من تقدم موته من اصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك باطناً بما أوجب الله جل اسمه عليهم التمسك به . وهذا واضح فيما قصدناه . وقد تضمن كلامنا هذا الجواب عن سؤال من يسأل عن السبب في امتناعه عليه السلام من رد فدك الى يد مستحقها لما افضى التصرف في الامامة اليه (ع) .

في مسألة التحكيم :

(مسألة) : فان قيل : فما الوجه في تحكيمه عليه السلام أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص ؟ وما العذر في ان حكم في الدين الرجال . وهذا يدل على شكه في امامته وحاجته الى علمه بصحة طريقته ؟ ثم ما الوجه في تحكيمه فاسقين عنده عدوين له . أو ليس قد تعرض لذلك ان يخلعا امامته ويشككا الناس فيه وقد مكنهما من ذلك بأن حكمهما ، وكانا غير متمكنين منه ولا أقوالهما حجة في مثله ؟ ثم ما العذر في تأخره جهاد المارقة الفسقة وتأجيله ذلك مع امكانه واستظهاره وحضور ناصره ؟ ثم ما الوجه في محو اسمه من الكتاب بالإمامة وتنظيره لمعاوية في ذكر نفسه بمجرد الاسم المضاف الى الأب كما فعل ذلك به ، وانتم تعلمون ان بهذه الأمور ضلت الخوارج مع شدة تخشنها في الدين وتمسكها بعلائقه ووثائقه ؟ .

(الجواب) : قلنا كل أمر ثبت بدليل قاطع غير محتمل فليس يجوز ان نرجع عنه ونتشكك فيه لأجل امر محتمل ، وقد ثبت امامة أمير المؤمنين عليه السلام وعصمته وطهارته من الخطأ وبراءته من الذنوب والعيوب بأدلة عقلية وسمعية ، فليس يجوز ان نرجع عن ذلك اجمع ، ولا عن شيء منه ، لما وقع من التحكيم للصواب بظاهره ، وقبل النظر فيه كاحتماله للخطأ ولو كان ظاهره اقرب الى الخطأ وأدنى الى مخالفة الصواب ، بل الواجب في ذلك القطع على مطابقة ما ظهر من المحتمل لما ثبت بالدليل ، او صرف ما له ظاهر عن ظاهره ، والعدول به الى موافقة مدلول الدلالة التي لا يختلف مدلولها ولا يتطرق عليها التأويل . وهذا فعلنا فيما ورد من آي القرآن التي تخالف بظاهرها الأدلة العقلية مما يتعلق به الملحدون او المجبرة او المشبهة ، وهذه جملة قد كررنا ذكرها في كتابنا هذا لجلالة موقعها من الحجة ، ولو اقتصرنا في حل هذه الشبهة عليها لكانت مغنية كافية ، كما انها كذلك فيما ذكرناه من الأصول . لكننا نزيد وضوحاً في تفصيلها ولا تقتصر عليها كما لم نفعل ذلك

فيما صدرنا به هذا الكتاب من الكلام في تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعاصي .

فنقول : إن امير المؤمنين عليه السلام ما حكم مختاراً ، بل احوج الى التحكيم والجسيء اليه لأن اصحابه (ع) كانوا من التخاذل والتقاعد والتواكل إلا القليل منهم على ما هو معروف مشهور ، ولما طالت الحرب وكثر القتل وجل الخطب ملوا ذلك وطلبوا مخرجاً من مقارعة السيوف ، واتفق من رفع أهل الشام المصاحف والتماسهم الرجوع اليها وازهارهم الرضا بما فيها ما اتفق ، بالحيلة التي نصبها عدو الله عمرو بن العاص ، والمكيدة التي كاد بها لما احس بالبوار وعلو كلمة أهل الحق ، وأن معاوية وجنده مأخوذون قد علتهم السيوف ودنت منهم الحتوف ، فعند ذلك وجد هؤلاء الاغنام طريقاً الى الفرار وسبيلاً الى وقوف أمر المناجزة . ولعل فيهم من دخلت عليه الشبهة لبعده عن الحق وغلط فهمه ، وظن ان الذي دعى اليه أهل الشام من التحكيم وكف الحرب على سبيل البحث عن الحق الاستسلام للحجة لا على وجه المكيدة والخديعة ، فطالبوه عليه السلام بكف الحرب والرضا بما بذله القوم فامتنع (ع) من ذلك امتناع عالم بالمكيدة ظاهر على الحيلة ، وصرح لهم بأن ذلك مكر وخداع ، فأبوا ولجّوا فأشفق (ع) في الامتناع عليهم والخلاف لهم وهم جم عسكره وجمهور اصحابه من فتنة صماء هي اقرب اليه من حرب عدوه ، ولم يأمن ان يعتدى ما بينه وبينهم الى ان يسلموه الى عدوه او يسفكوا دمه ، فأجاب الى التحكيم على مضض . ورد من كان قد اخذ بخناق معاوية وقارب تناوله وأشرف على التمكن منه ، حتى انهم قالوا للأشتر رحمه الله تعالى وقد امتنع من ان يكف عن القتال وقد احس بالظفر وايقن بالنصر ، أتحب انك ظفرت هاهنا وامير المؤمنين عليه السلام بمكانه قد سلم الى عدوه وتفرق اصحابه عنه . وقال لهم امير المؤمنين عليه السلام عند رفعهم المصاحف اتقوا الله وامضوا على حقكم ، فإن القوم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن وانا

اعرف بهم منكم ، قد صحبتهم اطفالاً ورجالاً فكانوا شر اطفال وشر رجال ، انهم والله ما رفعوا المصاحف ليعملوا بها وانما رفعوها خديعة ودهاء ومكيدة . فأجاب (ع) الى التحكيم دفعاً للشر القوي بالشر الضعيف ، وتلافياً للضرر الاعظم بتحمل الضرر الأيسر ، وأراد ان يحكم من جهته عبد الله بن العباس رحمة الله عليه فأبوا عليه ولجوا كما لجوا في أصل التحكيم ، وقالوا لا بد من يمانى مع مضري . فقال (ع) فضموا الاشر وهو يمانى الى عمرو ، فقال الأشعث بن قيس : الاشر هو الذي طرحنا فيما نحن فيه . واختاروا أبا موسى مقترحين له (ع) ملزمين له تحكيمه ، فحكمهما بشرط ان يحكما بكتاب الله تعالى ولا يتجاوزاه ، وانهما متى تعدياه فلا حكم لهما .

هذا غاية التحرز ونهاية التيقظ ، لأننا نعلم انهما لو حكما بما في الكتاب لأصابا الحق . وعلمنا ان امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أولى بالأمر ، وانه لاحظ لمعاوية وذويه في شيء منه . ولما عدلا الى طلب الدنيا ومكر أحدهما بصاحبه وبهذا الكتاب وحكمه وراء ظهورهما ، خرجا من التحكيم وبطل قولهما وحكمهما ، وهذا بعينه موجود في كلام امير المؤمنين عليه السلام لما ناظر الخوارج واحتجوا عليه في التحكيم . وكل ما ذكرناه في هذا الفصل من ذكر الاعذار في التحكيم والوجوه المحسنة له مأخوذة من كلامه عليه السلام .

وقد روي ذلك عنه عليه السلام مفصلاً مشروحاً .

فأما تحكيمهما مع علمه بفسقهما فلا سؤال فيه ، اذ كنا قد بينا ان الاكراه وقع على اصل الاختيار وفرعه ، وأنه عليه السلام ألجىء اليه جملة ثم الى تفصيله ، ولو خلى عليه السلام واختياره ما أجاب الى التحكيم اصلاً ، ولا رفع السيوف عن أعناق القوم . لكنه أجاب اليه ملجأً كما اجاب الى ما اختاروه بعينه كذلك . وقد صرح (ع) بذلك في كلامه حيث يقول : لقد أمسيت أميراً واصبحت مأموراً ، وكنت أمس ناهياً واصبحت اليوم منهيأ .

وكيف يكون التحكيم منه (ع) دالاً على الشك ، وهو (ع) ناهٍ عنه وغير راضٍ به ومصرح بما فيه من الخديعة ؟ وانما يدل على شك من حملة عليه وقاده اليه ، وانما يقال ان التحكيم يدل على الشك اذا كنا لا نعرف سببه والحامل عليه ، أو كان لا وجه له إلا ما يقتضي الشك . فاما اذا كنا قد عرفنا ما اقتضاه وادخل فيه ، وعلمنا انه (ع) ما أجاب عليه إلا لدفع الضرر العظيم ، ولأن تزول الشبهة عن قلب من ظن به (ع) أنه لا يرضى بالكتاب ، ولا يجيب الى تحكيمه ، فلا وجه لما ذكروه . وقد أجاب (ع) عن هذه الشبهة بعينها في مناظرتهم لما قالوا له : اشككت ؟ فقال عليه السلام : أنا اولى بأن لا أشك في ديني أم النبي صلى الله عليه وآله ؟ او ما قال الله تعالى لرسوله : ﴿ قل فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما أتبعه ان كنتم صادقين ﴾ (١) .

واما قول السائل ، فإنه (ع) تعرض لخلع امامته ومكن الفاسقين من ان يحكما عليه بالباطل ، فمعاذ الله ان يكون كذلك ، لأننا قد بينا انه (ع) انما حكمهما بشرط لو وفيا به وعملا عليه ، لأقرا امامته وواجبا طاعته ، لكنهما عدلا عنه فبطل حكمهما ، فما مكنهما من خلع امامته ولا تعرض منهما لذلك . ونحن نعلم ان من قلد حاكماً او ولى اميراً ليحكم بالحق ويعمل بالواجب فعدل عما شرط عليه وخالفه ، لا يسوغ القول بأن من ولاه عرضه للباطل ومكنه من العدول عن الواجب ، ولم يلحقه شيء من اللوم بذلك ، بل كان اللوم عائداً على من خالف ما شرط عليه .

فاما تأخير جهاد الظالمين وتأجيل ما يأتي من استيصالهم ، فقد بينا العذر فيه ، وان اصحابه (ع) تخاذلوا وتواكلوا واختلفوا ، وان الحرب بلا انصار وبغير اعوان لا يمكن . والمتعرض لها مفرر بنفسه واصحابه .

فأما عدوله عن التسمية بأمر المؤمنين واقتصاره على التسمية المجردة ،
فضرورة لحال دعت إليها . وقد سبق الى مثل ذلك سيد الأولين والآخرين
رسول الله صلى الله عليه وآله في عام الحديبية ، وقصته مع سهل بن عمرو ،
وأنذره عليه السلام بأنه : ستدعى الى مثل ذلك وتجيب على مضض . فكان
كما أنذر وخبر رسول الله (ص) . واللوم بلا اشكال زايل عما اقتدى فيه
بالرسول (ص) . وهذه جملة تفصيلها يطول ، وفيها لمن انصف من نفسه
بلاغ وكفاية .

في أن علياً لم يندم على التحكيم :

(مسألة) : فان قيل فاذا كان عليه السلام من أمر التحكيم على ثقة
ويقين فلم روي عنه (ع) انه كان يقول بعد التحكيم في مقام بعد آخر :

لقد عثرت عشرة لا تنجبر سوف اكيس بعدها واستمر
واجمع الرأي الشتيت المنتشر

أوليس هذا اذعاناً بأن التحكيم جرى على خلاف الصواب ؟ .

(الجواب) : قلنا قد علم كل عاقل قد سمع الأخبار ضرورة ان أمير
المؤمنين عليه السلام وأهله وخلصاء شيعته وأصحابه كانوا من أشد الناس
اظهاراً لوقوع التحكيم من الصواب والسداد موقعه ، وان الذي دعي اليه
حسن ، والتدبير اوجبه ، وأنه (ع) ما اعترف قط بخطأ فيه ولا اغضى عن
الاحتجاج على من شك فيه وضعفه ، كيف والخارج انما ضلت عنه وعصته
وخرجت عليه ، لأجل انها ارادته على الاعتراف بالزلل في التحكيم فامتنع كل
امتناع وأبى اشد اباء وقد كانوا يقنعون منه ويعاودون طاعته ونصرته بدون هذا
الذي اضافوه اليه (ع) من الاقرار بالخطأ واظهار الندم . وكيف يمتنع من
شيء ويعترف بأكثر منه ، ويغصب من جزء ويجيب الى كل هذا مما لا يظن
به احد ممن يعرفه حق معرفته . وهذا الخبر شاذ ضعيف ، فلما ان يكون باطلاً

موضوعاً أو يكون الغرض فيه غير ما ظنه القوم من الاعتراف بالخطأ في التحكيم . فقد روي عنه عليه السلام معنى هذا الخبر وتفسير مراده منه ، ونقل من طرق معروفة موجودة في كتب اهل السير ، انه عليه السلام لما سئل عن مراده بهذا الكلام ، قال كتب الي محمد بن ابي بكر بأن اكتب له كتاباً في القضاء يعمل عليه ، فكتبت له ذلك وانفذته اليه ، فاعترضه معاوية فأخذه ، فأسف (ع) على ظفر عدوه بذلك ، واشفق من أن يعمل بما فيه من الأحكام ، وتوهم ضعفة اصحابه ان ذلك من علمه ومن عنده ، فتقوى الشبهة به عليهم . وهذا وجه صحيح يقتضي التأسف والتندم ، وليس في الخبر المتضمن للشعر ما يقتضي ان تندمه كان على التحكيم دون غيره . فإذا جاءت رواية بتفسير ذلك عنه (ع) ، كان الأخذ بها اولى .

في أن قتله للخوارج كان بعهد من رسول الله :

(مسألة) : فإن قيل فما الوجه فيما فعله أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام عند حربه للخوارج يوم النهروان من رفعه رأسه الى السماء ناظراً اليها تارة والى الأرض أخرى وقوله (ع) : والله ما كذبت ولا كذبت . فلما قتلهم وفرغ من الحرب ، قال له ابنه الحسن (ع) : يا أمير المؤمنين أكان رسول الله (ص) تقدم اليك في هؤلاء بشيء ؟ قال : لا ولكن أمرني رسول الله (ص) بكل حق ، ومن الحق أن أقاتل المارقين والناكثين والقاسطين . أوليس قد تعلق بهذا النظام في كتابه المعروف بالنكت . وقال هذا توهيم منه (ع) لأصحابه أن رسول الله قد تقدم اليه في أن الخوارج سيخالفوه ويقتلهم ، اذ يقول والله ما كذبت ولا كذبت .

(الجواب) : إنا لا ندري كيف ذهب على النظام كذب هذه الرواية ، يعني التضمنة لقوله (ع) انه لم يتقدم الرسول اليه في ذلك بشيء ، إن كان النظام رواها ونقلها ، ام كيف استجاز ان يضيفها اليه (ع) ان كان تخرصها ؟ وكيف ظن ان مثل ذلك يخفى على احد مع ظهور الحال وتواتر الروايات عنه

عليه السلام بالانذار لقتال أهل النهر وان كلفته ، والاشعار بقتل المخدج ذي
الثدية ، وإنما كان عليه السلام ينظر الى السماء ثم الى الأرض ويقول ما
كذبت ولا كذبت استبطاء لوجود المخدج ، لأنه (ع) عند قتل القوم أمر بطلبه
في جملة القتلى ، فلما طال الأمر في وجوده واشفق (ع) من وقوع شبهة من
ضعفة اصحابه فيما كان يخبر به وينذر من وجوده فقلق (ع) لذلك واشتد همه
وكرر قوله ما كذبت ولا كذبت ، الى ان اتاح الله وجوده والظفر به بين القتلى
على الهيئة التي كان (ع) ذكرها ، فلما احضروه اياه كبر (ع) واستبشر
بزوال الشبهة في صحة خبره .

وقد روى من طرق مختلفة وجهات كثيرة عنه (ع) الانذار بقتال
الخوارج وقتل المخدج على صفته التي وجد عليها ، وأنه عليه السلام كان
يقول لأصحابه أنهم لا يعبرون النهر حتى يصرعوا دونه ، وأنه لا يقتل من
أصحابه إلا دون العشرة ، ولا يبقى من الخوارج إلا دون العشرة ، حتى أن
رجلاً من اصحابه قال له يا أمير المؤمنين ذهب القوم وقطعوا النهر .
فقال (ع) لا والله ما قطعوه ولا يقطعونه حتى يقتلوا دونه عهداً من الله
ورسوله . فكيف يستشعر عاقل ان ذلك من غير علم ولا اطلاع من الرسول
صلى الله عليه وآله على وقوعه وكونه .

وقد روي عن ابن ابي عبيدة اليماني لما سمعه (ع) يخبر عن
النبي (ص) بقتال الخوارج قبل ذلك بمدة طويلة وقتل المخدج ، شك فيه
لضعف بصيرته فقال له : أنت سمعت من رسول الله (ص) ذلك ؟ فقال أي
ورب الكعبة مرّات .

وقد روى أمر الخوارج وقتال أمير المؤمنين عليه السلام لهم وانذار
الرسول (ص) بذلك جماعة من الصحابة ، لولا ان في ذكر ذلك خروجاً عن
غرض الكتاب لذكرناه ، حتى أن عائشة روت ذلك فيما رفعه عامر عن مسروق

قال : دخلت على عائشة ، فقالت من قتل الخوارج ؟ قلت قتلهم علي بن ابي طالب عليه السلام . فسكتت . فقلت لها يا امة اسألك بحق الله وحق نبيه وحقى ، فإنني لك ولد إن كنت سمعت من رسول الله (ص) يقول فيهم شيئاً لما اخبرتنه . قالت سمعت رسول الله يقول هم شر الخلق والخليقة يقتلهم خير الخلق والخليقة وأقربهم عند الله وسيلة .

وعن مسروق ايضاً عن عائشة أنها قالت من قتل ذا الشدية ؟ قلت علي بن ابي طالب . قالت لعن الله عمرو بن العاص ، فإنه كتب الي يخبرني انه قتله بالاسكندرية ، إلا انه لا يمنعني ما في نفسي ان أقول ما سمعت من رسول الله (ص) فيه سمعته يقول يقتلهم خير امتي بعدي .

وروى فضالة بن ابي فضيلة وهو ممن كان شهد مع رسول الله (ص) بدرأ ، قال اشتكى امير المؤمنين عليه السلام بينبع شكة ثقل منها ، فخرج ابي يعوده ، فخرجت معه ، فلما دخل عليه قال لا تخرج الى المدينة ، فإن اصابك اجلك شهدك اصحابك وصلوا عليك وإنك هاهنا بين ظهراي اعراب جهينة . فقال عليه السلام اني لا اموت من مرضي هذا لأنه فيما عهده الي رسول الله صلى الله عليه وآله اني لا اموت حتى أؤمر واقتل الناكثين والقاسطين والمارقين ، وحتى تخضب هذه من هذا وأشار (ع) الى لحيته ورأسه .

وذكر المروي في هذا الباب يطول والأمر في اخباره عليه السلام بقصة الخوارج وقتاله (ع) لهم وانذاره بذلك ظاهر جداً .

بيان أن علياً قد يعرض في كلامه خدعة الحرب :

(مسألة) : فإن قيل فما الوجه فيما روي عنه عليه السلام من قوله : اذا حدثتكم عن رسول الله بحديث فهو كما حدثتكم ، فوالله لأن آخر من السماء احب الي من أن اكذب على رسول الله (ص) . واذا سمعتموني احدث فيما بيني وبينكم ، فإنما الحرب خدعة . وأليس هذا مما نفاه النظام ايضاً وقال لم

يحدثهم عن رسول الله بالمعاريض لما اعتذر من ذلك ، وذكر ان هذا يجري مجرى التدليس في الحديث .

(الجواب) : قلنا ان امير المؤمنين عليه السلام لفرط احتياطه بالدين وتخشنه فيه وعلمه بأن المخبر ربما دعت الضرورة الى ترك التصريح واستعمال التعريض ، أراد ان يميز للسامعين بين الأمرين ويفصل لهم بين ما لا يدخل فيه التعريض من كلامه مما باطنه كظاهره ، وبين ما يجوز ان يعرض فيه للضرورة ، وهذا نهاية الحكمة منه وازالة اللبس والشبهة ، ويجري البيان والايضاح بالضد فيما يوهمه النظام من دخوله في باب التدليس في الحديث ، لأن المدلس يقصد الى الابهام ويعدل عن البيان والايضاح طلباً لتمام غرضه . وهو عليه السلام ميز بين كلامه وفرق بين انواعه حتى لا تدخل الشبهة فيه على احد . واعجب من هذا كله قوله انه لو لم يحدث عن رسول الله (ص) بالمعاريض لما اعتذر من ذلك ، لأنه ما اعتذر كما ظنه ، وانما نفى ان يكون التعريض مما يدخل روايته عن رسول الله . كما انه ربما دخل ما يخبر به عن نفسه قصداً للايضاح ، ونفي الشبهة . وليس كل من نفى عن نفسه شيئاً واخبر عن براءته منه فقد فعله . وقوله عليه السلام لأن آخر من السماء يدل على انه ما فعل ذلك ولا يفعله ، وإنما نفاه حتى لا يلتبس على احد خبره عن نفسه ، ومما يجوز فيه مما يرويه ويسنده الى رسول الله .

في قوله ما حدثني أحد عن الرسول إلا استحلفته :

(مسألة) : فإن قيل فما الوجه فيما روي عنه عليه الصلاة والسلام من انه قال كنت اذا حدثني احد عن رسول الله صلى الله عليه وآله بهديث استحلفته بالله أنه سمعه عن رسول الله (ص) فإن حلف صدقته وإلا فلا . وحدثني ابو بكر وصدقني ، أو ليس هذا الخبر مما طعن به النظام ؟ وقال لا يخلو المحدث عنده من ان يكون ثقة او متهماً . فإن كان ثقة فما معنى

الاستحلاف ؟ وان كان متهماً فكيف يتحقق قول المتهم بيمينه ؟ واذا جاز ان يحدث عن رسول الله (ص) بالباطل جاز ان يحلف على ذلك بالباطل ؟ .

(الجواب) : قلنا هذا خبر ضعيف مدفوع مطعون على اسناده ، لأن عثمان بن المغيرة رواه عن علي بن ربيعة الوالبي عن اسماء بن الحكم الفزاري . قال سمعت علياً عليه السلام يقول كذا وكذا واسماء بن الحكم هذا مجهول عند اهل الرواية لا يعرفونه ولا روي عنه شيء من الأحاديث غير هذا الخبر الواحد .

وقد روي ايضاً من طريق سعد بن سعيد بن ابي سعيد المقرئ عن اخيه عن جده ابي سعيد رواه هشام بن عمار والزيبر بن بكار عن سعد بن سعيد بن ابي سعيد عن اخيه عبد الله بن سعيد عن جده عن امير المؤمنين عليه السلام . وقال الزبير عن سعد بن سعيد أنه ما ارى اخبث منه . وقال ابو عبد الرحمن الشيباني : عبد الله بن سعيد بن ابي سعيد المقرئ متروك الحديث . وقال يحيى بن معين انه ضعيف . ورووه من طريق ابي المغيرة المخزومي عن ابن نافع عن سليمان بن يزيد عن المقرئ وابو مغيرة المخزومي مجهول لا يعرفه اكثر اهل الحديث . ورووه من طريق عطاء بن مسلم عن عمارة عن محرز عن ابي هريرة عن امير المؤمنين عليه السلام قالوا : محرز لم يسمع من امير المؤمنين (ع) بل لم يره ، وعمارة وهو عمارة بن حريز وهو ابن هرون العبدي ، قيل أنه متروك الحديث . ومما ينبت عن ضعف هذا الحديث واختلاله ان من المعروف الظاهر أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يرو عن احد قط حرفاً غير النبي صلى الله عليه وآله . واكثر ما يدعى عليه من ذلك هذا الخبر الذي نحن في الكلام عليه . وقوله ما حدثني احد عن رسول الله (ص) إلا استحلفته ، يقتضي ظاهره أنه قد سمع اخباراً عنه (ع) من جماعة من الصحابة . والمعلوم خلاف ذلك . واما تعجب النظام من الاستحلاف ففي غير موضعه ، لأننا نعلم ان في عرض اليمين تهيئاً لمن

عرضت عليه وتذكيراً بالله تعالى وتخويفاً من عقابه ، سواء كان من تعرض والاقدام عليها يزيدنا في الثقة بصيرة ، وربما قوى ذلك حال الظنين لبعد الاقدام على اليمين الفاجرة ، ولهذا نجد كثيراً من الجاحدين للحقوق متى عرضت عليهم اليمين امتنعوا منها وأقروا بها بعد الجحود واللجاج . ولهذا استظهر في الشريعة باليمين على المدعى عليه ، وفي القاذف زوجته بالتلفظ باللعان . ولو أن ملحداً أراد الطعن على الشريعة واستعمل من الشبهة ما استعمله النظام ، فقال اي معنى لليمين في الدعاوى ، والمستحلف ان كان ثقة فلا معنى لإحلافه ، وان كان ظنياً متهماً فهو بأن يقدم على اليمين اولى . وكذلك في القاذف زوجته لما كان له جواب إلا ما اجبنا به النظام ، وقد ذكرناه .

وقد حكى عن الزبير بن بكار في هذا الخبر تأويل قريب وهو انه قال : كان ابو بكر وعمر اذا جاءهما حديث عن رسول الله (ص) لا يعرفانه لا يقبلانه حتى يأتي مع الذي ذكره آخر ، فيقوموا مقام الشاهدين . قال فأتقام امير المؤمنين عليه السلام اليمين مع دعوى المحدث مقام الشاهد مع اليمين في الحقوق ، كما اقاما الرواية في طلب شاهدين عليهما مقام باقي الحقوق .

فان قيل أوليس هذا الحديث اذا سلمتموه واخذتم في تأويله يقتضي ان أمير المؤمنين عليه السلام ما كان يعلم الشيء الذي يخبر به عن رسول الله (ص) ؟ وانه كان يستفيده إلا من المخبر ، ولولا ذلك لما كان لاستحلافه معنى ؟ وهذا يوجب انه (ع) كان غير محيط بعلم الشريعة على ما يذهبون اليه ؟ .

قلنا : قد بينا الجواب عن هذه الشبهة في كتابنا الملقب بالشافي في الامامة ، وذكرنا انه (ع) وان كان عالماً بصحة ما اخبره به المخبر ، وأنه من الشرع ، فقد يجوز ان يكون المخبر له به ما سمعه من الرسول (ص) ، وإن

كان من شرعه ، ويكون كاذباً في ادعائه السماع ، فكان يستحلفه لهذه العلة .
وقلنا أيضاً لا يمتنع ان يكون ذلك انما كان منه (ع) في حياة الرسول صلى
الله عليه وآله وفي تلك الأحوال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام ، بل كان
يستفيد منها حالاً بعد حال .

فان قيل : كيف خص ابا بكر في هذا الباب بما لم يخص به غيره ؟

قلنا : يحتمل ان يكون ابو بكر حدثه بما علم أنه سمعه من الرسول
وحضر تلقيه له من جهته صلى الله عليه وآله ، فلم يحتج الى استحلفه لهذا
الوجه .

في حكمه بعد غنيمة المال والذرية :

(مسألة) : فإن قيل فما الوجه فيما ذكره النظام في كتابه المعروف
بالنكت من قوله العجب مما حكم به علي بن ابي طالب في حرب اصحاب
الجمال ، لأنه (ع) قتل المقاتلة ولم يغنم ، فقال له قوم من اصحابه إن كان
قتلهم حلالاً فغنيمتهم حلال ، وإن كان قتلهم حراماً فغنيمتهم حرام فكيف
قتلت ولم تسب ؟ فقال (ع) فأياكم يأخذ عائشة في سهمه ؟ فقال قوم إن
عائشة تصان لرسول الله صلى الله عليه وآله ؟ فنحن لا نغنمها ونغنم من ليس
سبيله من رسول الله (ص) سبيلها ، قال فلم يجبهم الى شيء من ذلك .
فقال له عبد الله بن وهب الراسبي : أليس قد جاز ان يقتل كل من حارب مع
عائشة ولا تقتل عائشة ؟ قال بلى قد جاز ذلك وأحل الله عز وجل . فقال له
عبد الله بن وهب : فلم لا جاز ان نغنم غير عائشة ممن حاربنا ويكون غنيمة
عائشة غير حلال لنا فيما تدفعنا عن حقنا . فأمسك (ع) عن جوابه وكان هذا
أول شيء حقدته الشراة على علي عليه الصلاة والسلام ؟

(الجواب) : قلنا ليس يشنع امير المؤمنين عليه السلام ويعترضه في
الأحكام الا من قد اعمى الله قلبه وأضلعه عن رشده ، لأنه المعصوم الموفق
المسدد على ما دلت عليه الأدلة الواضحة . ثم لو لم يكن كذلك وكان على

ما يعتقده المخالفون ، اليس هو الذي شهد له الرسول صلى الله عليه وآله بأنه (ع) اقضى الأمة واعرفها بأحكام الشريعة ؟ وهو الذي شهد (ص) له بأن الحق معه يدور كيف ما دار ؟ فينبغي لمن جهل وجه شيء فعله (ع) ان يعود على نفسه باللوم ويقر عليها بالعجز والنقص ، ويعلم ان ذلك موافق للصواب والسداد ، وإن جهل وجهه وضل عن علته . وهذه جملة يغني التمسك بها عن كثير من التفصيل ، واستعمال كثير من التأويل . وأمير المؤمنين عليه السلام لم يقا تل اهل القبلة إلا بعهد من رسول الله (ص) . وقد صرح (ع) بذلك في كثير من كلامه الذي قد مضى حكاية بعضه ، ولم يسر فيهم إلا بما عهده اليه من السيرة . وليس بمنكر ان يختلف احكام المحاربين فيكون منهم من يقتل ولا يغنم . ومنهم من يقتل ولا يغنم . لأن احكام الكفار في الأصل مختلفة مقاتلو امير المؤمنين عليه السلام عندنا كفار لقتالهم له . واذا كان في الكفار من يقر على كفره ويؤخذ الجزية منه ، ومنهم من لا يقر على كفره ولا يقعد عن محاربته ، الى غير ذلك مما اختلفوا فيه من الأحكام: جاز ايضاً ان يكون فيهم من يغنم ومن لا يغنم ، لأن الشرع لا ينكر فيه هذا الضرب من الاختلاف .

وقد روي ان مرتداً على عهد ابي بكر يعرف بعلانة ارتد ، فلم يعرض ابو بكر لما له . وقالت امرأته ان يكن علانة ارتد فاننا لم نرتد . وروي مثل ذلك في مرتد قتل في ايام عمر بن الخطاب ، فلم يعرض لما له . وروي ان امير المؤمنين عليه السلام قتل مستورداً العجلي ولم يعرض لميراثه .

فالقتل ووجوبه ليس بامارة على تناول المال واستباحته ، على ان الذي رواه النظام من القصّة محرف معدول عن الصواب ، والذي تظاهرت به الروايات ونقله أهل السير في هذا الباب من طرق مختلفة ، أن امير المؤمنين عليه السلام لما خطب بالبصرة وأجاب عن مسائل شتى سئل عنها ، واخبر بملاحم وأشياء تكون بالبصرة ، قام اليه عمار بن ياسر رضي الله عنه فقال

يا امير المؤمنين ، ان الناس يكثرون في أمر الفياء ويقولون من قاتلنا فهو وماله وولده فيء لنا . وقام رجل من بكر بن وائل يقال له عباد بن قيس ، فقال يا امير المؤمنين والله ما قسمت بالسوية ولا عدلت في الرعية ، فقال عليه السلام ولم ويحك ؟ قال لأنك قسمت ما في العسكر وتركت الأموال والنساء والذرية . فقال امير المؤمنين (ع) : يا ايها الناس من كانت به جراحة فليداوها بالسمن . فقال عباد بن قيس جثنا نطلب غنائمنا فجاءنا بالترهات . فقال عليه السلام ان كنت كاذباً فلا امانك الله حتى يدركك غلام ثقيف . فقال رجل يا امير المؤمنين ومن غلام ثقيف ؟ فقال رجل لا يدع الله حرمة الا انتهكها . فقال له الرجل أيموت او يقتل ؟ فقال امير المؤمنين عليه السلام بل يقصمه قاصم الجبارين يخترق سريره لكثرة ما يحدث من بطنه ، يا أخا بكر انت امرؤ ضعيف الرأي ، أما علمت أنا لا نأخذ الصغير بذنب الكبير ، وان الأموال كانت بينهم قبل القرقة يقسم ما حواه عسكرهم ، وما كان في دورهم فهو ميراث لذريتهم ، فإن عدا علينا احد اخذناه بذنبه ، وان كف عنا لم نحمل عليه ذنب غيره . يا أخا بكر والله لقد حكمت فيكم بحكم رسول الله صلى الله عليه وآله من أهل مكة قسم ما حواه العسكر ، ولم يعرض لما سوى ذلك . وانما اقتفينا اثره حذو النعل بالنعل . يا أخا بكر ، اما علمت ان دار الحرب يحل ما فيها ، ودار الهجرة محرم ما فيها إلا بحق ، مهلاً مهلاً رحمكم الله فإن انتم انكرتم ذلك علي ، فأيكم يأخذ أمه عايشة بسهمه ؟ قالوا يا امير المؤمنين اصبنا واخطأنا وعلمت وجهلنا ، أصاب الله بك الرشاد والسداد .

فأما قول النظام ان هذا اول ما حقدته الشراة عليه فباطل ، لأن الشراة ما شكوا قط فيه عليه السلام ولا ارتابوا بشيء من افعاله قبل التحكيم الذي منه دخلت الشبهة عليهم ، وكيف يكون ذلك وهم الناصرون له بصفين والمجاهدون بين يديه والسافكون دماءهم تحت رايته . وحرب صفين كانت

بعد الجمل بمدة طويلة فكيف يدعى ان الشك منهم في أمره كان ابتداءه في حرب الجمل لولا ضعف البصائر ؟

في أن الزبير لم يلحق بعليّ وهو لم يقتل قاتله

(مسألة) : فإن قيل فما الوجه فيما ذكره النظام من أن ابن جرموز لما أتى أمير المؤمنين عليه السلام برأس الزبير وقد قتله بوادي السباع ، قال أمير المؤمنين عليه السلام : والله ما كان ابن صفية بجبان ، ولا لئيم ، لكن الحين ومصارع السوء . فقال ابن جرموز الجائزة يا أمير المؤمنين . فقال (ع) سمعت النبي (ص) يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار . فخرج ابن جرموز وهو يقول :

أتيت علياً برأس الزبير	وكننت أرجى به الزلفة
فبشّر بالنار قبل العيان	فبشّر البشارة والتحفة
فقلت له ان قتل الزبير	لولا رضاك من الكلفة
فان ترض ذاك فمك الرضا	وإلا فدونك لي حلفة
ورب المحليين والمحرمين	ورب الجماعة والألفة
لسيان عندي قتل الزبير	وضرطة عنز بذى الجحفة

قال النظام ، وقد كان يجب على علي عليه السلام أن يقيده بالزبير وكان يجب على الزبير إذبان أنه على خطأ أن يلحق بعلي فيجاهد معه

(الجواب) : أنه لا شبهة في أن الواجب على الزبير أن يعدل الى أمير المؤمنين (عليه السلام) أو ينحاز اليه ويبذل نصرته لا سيما ان كان رجوعه على طريق التوبة والإقامة . ومن أظهر ما أظهر من المباينة والمحاربة إذا تاب وتبين خطاه يجب عليه أن يظهر ضد ما كان أظهره لا سيما وأمير المؤمنين عليه السلام في تلك الحال مصاف لعدوه ومحتاج الى نصرته من هودون الزبير

في الشجاعة والنجدة ، وليس هذا موضع إستقصاء ما يتصل بهذا المعنى وقد ذكرناه في كتابنا الشافي المقدم ذكره .

فأما أمير المؤمنين ، فإنما عدل أن يقيد ابن جرموز بالزبير لأحد أمرين :
إن كان ابن جرموز قتله غدرأ وبعد أن آمنه وقتله بعد أن ولى مدبرأ ، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام أمر أصحابه أن لا يتبعوا مدبرأ ولا يجهزوا على جريح فلما قتل ابن جرموز مدبرأ كان بذلك عاصياً مخالفاً لأمر إمامه ، فالسبب في أنه لم يقيده به أن أولياء الدم الذين هم أولاد الزبير لم يطالبوا بذلك ولا حكموا فيه وكان أكبرهم والمنظور اليه منهم عبد الله محارباً لأمر المؤمنين عليه السلام ، مجاهرأ له بالعداوة والمشاقة فقد أبطل بذلك حقه ، لأنه لو أراد أن يطالب به لرجع عن الحرب وبائع وسلم ثم طالب بعد ذلك فانتصف له منه .

وإن كان الأمر الآخر وهو ان يكون ابن جرموز ما قتل الزبير الا مبارزة من غير غدر ولا أمان تقدم على ما ذهب اليه قوم ، فلا يستحق بذلك قودأولا مسألة هاهنا في القود .

فإن قيل فعلى هذا الوجه ما معنى بشارته بالنار ؟

قلنا ، المعنى فيها الخبر عن عاقبة أمره ، لأن الثواب والعقاب إنما يحصلان على عواقب الاعمال وخواتيمها ، وابن جرموز هذا خرج مع أهل النهروان على أمير المؤمنين عليه السلام ، فقتل هناك . فكان بذلك الخروج من أهل النار لا بقتل الزبير .

فإن قيل : فأى فائدة لإضافة البشارة بالنار الى قتل الزبير وقتله طاعة وقربة ، وإنما يجب ان تضاف البشارة بالنار الى ما يستحق به النار

قلنا : عن هذا جوابان :

أحدهما : أنه (عليه السلام) أراد التعريف والتنبيه ، وإنما يعرف

الإنسان بالمشهور من أفعاله ، والظاهر من أوصافه ، وابن جرموز كان غفلاً خاملاً ، وكان فعله 'بالزبير من أشهر ما يعرف به مثله وهذا وجه في التعريف صحيح .

والجواب الثاني : ان قتل الزبير اذا كان بإستحقاق على وجه الصواب من أعظم الطاعات وأكبر القربات ، ومن جرى أعلى يده يظن به الفوز بالجنة ، فأراد (عليه السلام) أن يعلم الناس أن هذه الطاعة العظيمة التي يكثر ثوابها اذا لم تعقب بما يفسده غير نافعة لهذا القاتل ، وأنه سيأتي من فعله في المستقبل ما يستحق به النار ، فلا تظنوا به لما اتفق على يده من هذه الطاعة خيراً . وهذا يجري مجرى أن يكون لأحدنا صاحب خصيص به خفيف في طاعته مشهور بنصيحته ، فيقول هذا المصحوب بعد برهة من الزمان لمن يريد أطرافه وتعجبه : أوليس صاحبي فلان الذي كانت له من الحقوق كذا وكذا ، وبلغ من الإختصاص بي الى منزلة كذا قتلت وأبحت حريمه وسلبت ماله ؟ وان كان ذلك أنما استحقه بما تجدد منه في المستقبل ، وأنما عرف بالحسن من أعماله على سبيل التعجب وهذا واضح .

في الاحكام المدعي مخالفة علي فيها لمن سواه

(مسألة) : فإن قيل فما الوجه فيما عابه النظام به عليه السلام من الاحكام التي ادعى أنه خالف فيها جميع الأمة ، مثل بيع أمهات الاولاد وقطع يد السارق من أصول الاصابع ودفع السارق الى الشهود ، وجلد الوليد بن عقبة أربعين سوطاً في خلافة عثمان وجهه بتسوية الرجال في القنوت وقبوله شهادة الصبيان بعضهم على بعض ، والله تعالى يقول :

(وأشهدوا ذوي عدل منكم) وأخذه (عليه السلام) نصف دية الرجل من أولياء المرأة وأخذه نصف دية العين من المقتص من الاعور وتخليفه رجلاً يصلي العيدين بالضعفاء في المسجد الأعظم ، وأنه (عليه السلام) أحرق رجلاً أتى غلاماً في دبره ، وأكثر ما أوجب على من فعل هذا الفعل الرجم ،

وأنه أوتي بمال من مهور البغايا فقال عليه السلام ارفعوه حتى يجيء عطاء غني وباهلة . فقال النظام لم خص بهذا غنياً وباهلة ؟ فان كانوا مؤمنين فمن عداهم من المؤمنين كهم في جواز تناول هذا المال وان كانوا غير مؤمنين فكيف يأخذون العطاء مع المؤمنين ؟ قال وذلك المال وان كان من مهور البغايا أو بيع لحم الخنازير بعد أن تملكه الكفار ثم يبيحه الله على المؤمنين فهو حلال طيب للمؤمنين .

(الجواب) : إنا قد بينا قبل هذا الموضوع أنه لا يعترض على أمير المؤمنين عليه السلام في أحكام الشريعة ويطمع فيه من عشرة أو زلة إلا معاند لا يعرف قدره ، ومن شهد له النبي (صلى الله عليه وآله) بأنه أفضى الأمة وان الحق معه كيف ما دار ، وضرب بيده على صدره وقال : اللهم أهد قلبه وثبت لسانه لما بعثه الى اليمن حتى قال أمير المؤمنين (عليه السلام) فما شككت في قضاء بين اثنين . وقال النبي فيه : « انا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب » لا يجوز أن يعترض أحكامه عليه السلام ، ولا يظن بها إلا الصحة والسداد . وأعجب من هذا كله الطعن على هذه الأحكام وأشباهها بأنها خلاف الإجماع وأي إجماع ليت شعري يكون وأمير المؤمنين عليه السلام خارج منه ولا أحد من الصحابة الذين لهم في الأحكام مذاهب وفتاوى وقيام ، إلا وقد تفرد بشيء لم يكن له عليه موافق ، وما عد مذهب خروجا عن الإجماع ولولا التطويل لذكرنا شرح هذه الجملة ومعرفتها وظهورها بغينا عن تكلف ذلك ولو كان للطعن على أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الأحكام مجال وله وجه لكان أعداؤه من بني أمية والمتقربين اليهم من شيعتهم بذلك أخبر وإليه اسبق ، وكانوا يعيونه عليه ويدخلونه في جملة مثالبهم ومعائبهم التي تمحلوها ، ولما تركوا ذلك حتى يستدركه النظام بعد السنين الطويلة وفي أضرابهم عن ذلك دليل على أنه لا مطعن بذلك ولا معاب .

وبعد ، فكل شيء فعله أمير المؤمنين (عليه السلام) من هذه الأحكام

وكان له مذهباً ، ففعله له واعتقاده إياه هو الحجة فيه ، وأكبر البرهان على صحته لقيام الأدلة على أنه عليه السلام لا يزل ولا يغلط ولا يحتاج الى بيان وجوه زائدة على ما ذكرناه إلا على سبيل الاستظهار والتقرير على الخصوم وتسهيل طريق الحجة عليهم .

فأما بيع أمهات الاولاد فلم يسرفيهن إلا بنص الكتاب وظاهره ، قال الله تعالى : ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون ﴾ (١) ولا شبهة في أن أم الولد يطؤها سيدها بملك اليمين ، لأنها ليست زوجة ولا هو عاد في وطئها الى ما لا يحل ، واذا كانت مملوكة مسترقة بطل ما يدعونه من أن ولدها اعتقها ، ويبيّن ذلك أيضاً أنه لا خلاف في أن لسيدها أن يعتقها . ولو كان الولد قد أعتقها لما صح ذلك ، لأن عتق المعتق محال . وهذه الجملة توضح عن بطلان ما يروونه من أن ولدها أعتقها ، ثم يقال لهم اليس هذا الخبر لم يقتض أن لها جميع أحكام المعتقات ، لأنه لو اقتضى ذلك لما جاز أن يعتقها السيد ، ولا أن يطأها إلا بعقد ، وانما اقتضى بعض أحكام المعتقات . فلا بد من مزيل فيقال لهم : فما انكرتم من أن مخالفكم يمكنه أن يستعمله أيضاً على سبيل التخصيص كما استعملتموه ، فنقول انه لو أراد بيعها لم يجز إلا في دين ، وعند ضرورة ، وعند موت الولد . فكأنها يجري مجرى المعتقات فيما لا يجوز بيعها فيه ، وان لم يجز من كل وجه كما أجريتموها مجراها في وجه دون آخر .

فأما قطع السارق من الأصابع فهو الحق الواضح الجلي ، لأن الله تعالى قال ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٢) واسم اليد يقع على جملة هذا العضو الى المنكب ، ويقع عليه أيضاً الى المرافق والى الزند والى

(١) المعارج ٢٩ - ٣١ .

(٢) المائدة ٣٨

الأصابع كل ذلك على سبيل الحقيقة . ولهذا يقول أحدهم أدخلت يدي في الماء الى أصول الأصابع والى الزند والى المرفق والى المنكب ، فيجعل كل ذلك غاية . وقال الله تعالى : ﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾^(١) ومعلوم أن الكتابة تكون بالأصابع ، ولو يرى أحداً قلماً ففقرت السكين أصابعه لقليل قطع يده وعقرها ونحو ذلك . وقال الله تعالى في قصة يوسف عليه السلام ﴿ فلما رأيته أكبره وقطعن أيديهن ﴾^(٢) ومعلوم أنهن ما قطعن أكفهن الى الزند ، بل على ما ذكرناه . وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ولم يجز أن يحمل اليد على كل ما تناولته هذه اللفظة حتى يقطع من الكتف على مذهب الخوارج ، لأن هذا باطل عند جميع الفقهاء ، وجب أن نحمله على أدنى ما تناوله ، وهو من أصول الأشاجع ، والقطع من الأصابع أولى بالحكمة وأرفق بالمقطوع ، لأنه إذا قطع من الزند فاته من المنافع أكثر مما يفوته إذا قطع من الأشاجع . وقد روي أن علي بن أصمع سرق عيبة لصفوان ، فأتى به الى أمير المؤمنين عليه السلام فقطعه من أشاجعه ، فقليل له يا أمير المؤمنين أفلا من الرسغ . فقال عليه السلام فعلى أي شيء يتوكأ وبأي شيء يستنجي . ومهما شككتنا فإننا لا نشك في أن أمير المؤمنين عليه السلام كان أعلم باللغة العربية من النظام وجميع الفقهاء ، والذين خالفوه في القطع ، وأقرب الى فهم ما نطق به القرآن . وإن قوله (عليه السلام) حجة في العربية وقدوة ، وقد سمع الآية وعرف اللغة التي نزل بها القرآن ، فلم يذهب الى ما ذهب اليه إلا عن خبرة ويقين .

وأما دفع السارق الى الشهود ، فلا أدري من أي وجه كان عيباً وهل دفعه اليهم ليقطعوه إلا كدفعه الى غيرهم ممن يتولى ذلك منه . وفي هذا فضل استظهار عليهم وتهيب لهم من أن يكذبوا فيعظم عليهم تولي ذلك منه

(١) البقرة ٧٩

(٢) يوسف ٣١

ومباشرة بنفوسهم ، وهذا نهاية الحزم والاحتياط في الدين .

وأما جلد الوليد بن عقبة أربعين سوطاً فإن المروي انه عليه السلام جلده بنسعة لها رأسان فكان الحد ثمانين كاملة : وهذا مأخوذ من قوله تعالى : ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضَغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ ﴾ ^(١) .

وأما الجهر بتسمية الرجال في القنوت فقد سبقه (عليه السلام) الى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وتظاهرت الرواية بأنه (صلى الله عليه وآله) كان يقنت في صلاة الصبح ويلعن قوماً من أعدائه باسمائهم فمن عاب ذلك أو طعن به فقد طعن على أصل الإسلام وقدح في الرسول صلى الله عليه وآله .

وأما قبول شهادة الصبيان فالاحتياط للدين يقتضيه ، ولم ينفرد أمير المؤمنين عليه السلام بذلك ، بل قد قال بقوله بعينه أو قريباً منه جماعة من الصحابة والتابعين . وروي عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان في شهادة الصبي يشهد بعد كبره ، والعبد بعد عتقه ، والنصراني بعد إسلامه أنها جائزة . وهذا قول جماعة من الفقهاء المتأخرين كالشوري وأبي حنيفة وأصحابه . وروى مالك بن أنس عن هشام بن عروة ان عبد الله بن الزبير كان يقضي بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح . وروي عن هشام بن عروة انه قال سمعت أبي يقول يجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض ، يؤخذ بأول قولهم . وروي عن مالك بن أنس انه قال : المجمع عليه عندنا يعني أهل المدينة أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح ، ولا تجوز على غيرهم اذا كان ذلك قبل ان يفرقوا ويجيشوا ويعلموا ، فإن تفرقوا فلا شهادة لهم إلا ان يكونوا قد اشهدوا عدولاً على شهادتهم قبل ان يفرقوا ، ويوشك أن يكون الوجه في الأخذ بأوائل أقوالهم لأن من عادة الصبي وسجيته اذا أخبر

بالبدية ان يذكر الحق الذي عاينه ، ولا يتعمل لتحريفه . وليس جميع الشهادات تراعى فيها العدالة . وجماعة من العلماء قد أجازوا شهادة أهل الذمة في الوصية في السفر اذا لم يوجد مسلم ، وتأولوا لذلك قول الله عز وجل : ﴿ اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ﴾^(١) وقد أجازوا أيضاً شهادة النساء وحدهن فيما لا يجوز ان تنظر اليه الرجال ، وقبلوا شهادة القابلة . وانما اردنا بذكر قبول شهادة النساء ، أن قوله تعالى ﴿ واشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ مخصوص غير عام في جميع الشهادات . ألا ترى ان ذلك غير مانع من قبول اليمين مع شهادة الواحد .

وبعد فليس قوله تعالى ﴿ واشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ بمقتضى غير الأمر بالشهادة على هذا الوجه ، وليس بمانع من قبول شهادة غير العدلين ولا تعلق له بأحكام قبول الشهادات .

فاما أخذ نصف الدية من أولياء المرأة اذا أرادوا قتل الرجل بها فهو الصحيح الواضح الذي لا يجوز خلافه ، لأن دية المرأة^(٢) عشرة آلاف درهم ودية المرأة نصفها فإذا أراد أولياء المرأة قتل الرجل ، فإنما يقتلون نفساً ديتهما الضعف من دية مقتولهم ، فلا بد اذا إختاروا ذلك من رد الفضل بين القيمتين ولهذا لو أراد أخذ الدية لم يأخذوا أكثر من خمسة آلاف درهم . وهكذا القول في أخذ نصف الدية من المقتص من الأعور، لأن دية عين الأعور عشرة آلاف درهم ودية إحدى عيني الصحيح خمسة آلاف درهم . فلا بد من الرجوع بالفضل على ما ذكرناه ، وما أدري من أي وجه تطرق العيب في تخليفه عليه السلام من يصلي العيدين بالضعفاء في المسجد الأعظم ، وذلك من رأفته (عليه السلام) بالضعفاء ورفقه بهم ، وتوصله الى ان يحظوا بفضل هذه الصلاة من غير تحمل مشقة الخروج الى المصلى .

(١) المائدة ١٠٦

(٢) هكذا وردت الأصوب (الرجل) .

فأما ما حكاه من أحراقه اللوطي ، فالمعروف أنه عليه السلام القى على الفاعل والمفعول به لما رآهما الجدار ، ولو صح الإحراق لم ينكر ان يكون ذلك الشيء عرفه من الرسول صلى الله عليه وآله . وقد روى فهد بن سليمان عن القاسم بن أمية العدوي عن عمر بن أبي حفص مولى الزبير عن شريك عن ابراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة ، أن أبا بكر أتى برجل ينكح فأمر به فضربت عنقه ، ثم أمر به فأحرق ولعل أمير المؤمنين (عليه السلام) أحرقه بالنار بعد القتل بالسيف كما فعل ابو بكر ، وليس ما روي من الاحراق بمانع من ان يكون القتل متقدماً له . وقد روي قتل المتلوطين من طرق مختلفة عن الرسول صلى الله عليه وآله وكذلك روي رجمهما .

روى داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : اقتلوا الفاعل والمفعول به . وروي عبد العزيز عن ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) مثل ذلك . وعن عمر بن ابي عمير عن عكرمة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فيمن يوجد يعمل بعمل قوم لوط مثل ذلك . وروى ابو هريرة عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال الذي يعمل عمل قوم لوط ارجموا الاعلى والاسفل ارجموهما جميعاً . وسئل ابن عباس ما حد اللوطي ؟ ينظر الى ارفع بناء في القرية فيرمى به منكساً . ثم يتبع بالحجارة . وروي ان عثمان اشرف على الناس يوم الدار ، فقال : ألم تعلموا أنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا أربعة : رجل قتل فقتل ، ورجل زنى بعد ان أحصن ، ورجل ارتد بعد إسلام ، ورجل عمل عمل قوم لوط .

فلا شبهة على ما ترى في قتل اللوطي ، ولا ريب في وجوب ذلك عليه . وكيف يتهم بحيف في حد يقيمه من يتحرى فيما يخصه هذا التحري المشهور . فيقول عليه السلام لما ضربه اللعين ابن ملجم احسنوا أسره ، فإن

عشت فأنا ولي دمي ، وإن مت فضربة بضربة . ولا تمثلوا بالرجل فإن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن المثلة ولو بالكلب العقور . فمن ينهى عن التمثيل بقاتله مع الغيظ الذي يجده الإنسان على ظالمه وميله الى الإستيفاء والإنتقام ، كيف يمثل بمن لا ترة بينه وبينه ولا حسيكة له في قلبه ؟ وهذا ما لا يظنه به (عليه السلام) إلا مؤف العقل .

فأما حبسه (عليه السلام) المال المكتسب من مهور البغايا على غنى وباهلة ، فله ان كان صحيحاً وجه واضح ، وهو ان ذلك المال ديني الاصل خسيس السبب ، ومثله ما ينزه عنه ذو الاقدار من جلة المؤمنين ووجوه المسلمين . وإن كان حلالاً طلقاً فليس كل حلال يتساوى الناس في التصرف فيه . فإن من المكاسب والمهن والحرف ما يحل ويطيب ويتنزه ذوو المروآت والاقدار عنها . وقد فعل النبي صلى الله عليه وآله نظير ما فعله امير المؤمنين عليه السلام ، فإنه روي عنه انه (صلى الله عليه وآله) نهى عن كسب الحجام ، فلما روجع فيه أمر المراجع له ان يطعمه رقيقه ويعلفه ناضحه ، وإنما قصد (صلى الله عليه وآله) الى الوجه الذي ذكرناه من التنزيه ، وان كان ذلك الكسب حلالاً طلقاً . وهاتان القيلتان معروفتان بالدناءة ولؤم الأصل مطعون عليهما في ديانتهما ايضاً ، فخصهما بالكسب اللئيم وعوض من له في ذلك المال سهم من الجلة ، والوجوه من غير ذلك المال . وكل هذا واضح لمن تدبره .

في كذب الخبر بأنه خطب بنت أبي جهل .

(مسألة :) فإن قيل اليس قد روي ان أمير المؤمنين عليه السلام خطب بنت أبي جهل بن هشام في حياة الرسول صلى الله عليه وآله حتى بلغ ذلك فاطمة عليها السلام وشكته الى النبي (صلى الله عليه وآله) فقام على المنبر قائلاً أن علياً آذاني بخطب بنت أبي جهل بن هشام ليجمع بينها وبين ابنتي فاطمة ، ولن يستقيم الجمع بين بنت ولي الله وبين بنت عدوه . أما

علمتم معشر الناس أن من آذى فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله تعالى ، فما الوجه في ذلك ؟

(الجواب) : قلنا هذا خبر باطل موضوع غير معروف ولا ثابت عند أهل النقل ، وإنما ذكره الكرايسي^(١) طاعناً به أمير المؤمنين صلوات الله عليه وآله ، ومعارضاً بذكره لبعض ما يذكره شيعته من الأخبار في أعدائه ، وهيهات أن يشبه الحق بالباطل ، ولو لم يكن في ضعفه إلا رواية الكرايسي له واعتماده عليه ، وهو من العداوة لأهل البيت عليهم السلام والمناصبه لهم والازراء على فضائلهم ومآثرهم على ما هو مشهور ، لكفى على أن هذا الخبر قد تضمن ما يشهد بطلانه ويقضي على كذبه من حيث ادعى فيه أن النبي ذم هذا الفعل وخطب بإنكاره على المنابر . ومعلوم أن أمير المؤمنين (عليه السلام) لو كان فعل ذلك على ما حكى ، لما كان فاعلاً لمحظور في الشريعة ، لأن نكاح الأربع حلال على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وآله . والمباح لا ينكره الرسول (صلى الله عليه وآله) ويصرح بدمه ، وبأنه متأذ به ، وقد رفعه الله عن هذه المنزلة واعلاه عن كل منقصة ومذمة . ولو كان عليه السلام نافراً من الجمع بين بنته وبين غيرها بالطباع التي تنفر من الحسن والقبیح ، لما جاز أن ينكره بلسانه ، ثم ما جاز أن يبالح في الإنكار ويعلن به على المنابر وفوق رؤوس الأشهاد ، ولو بلغ من إيلامه لقلبه كل مبلغ . فما هو اختص به (عليه السلام) من الحلم والكظم ، ووصفه الله بأنه من جميل الأخلاق وكریم الآداب ينافي ذلك ويحيله ويمنع من اضافته اليه وتصديقه عليه . وأكثر ما يفعله مثله (عليه السلام) في هذا الأمر اذا ثقل على قلبه ان يعاتب عليه سراً ويتكلم في العدول عنه خفياً على وجه جميل ويقول لطيف . وهذا المأمون الذي لا قياس بينه وبين الرسول (صلى الله عليه وآله)

(١) الكرايسي : أبو علي ، الحسين بن علي ، محدث ، فقيه ، أصولي ، متكلم ، من أهل بغداد ، صاحب الشافعي ، له تصانيف كثيرة في أصول الفقه وفروعه ، والجرح والتعديل .

وآله). وقد انكح أبا جعفر محمد بن علي عليهما السلام بنته ونقلها معه الى مدينة الرسول (صلى الله عليه وآله) لما ورد كتابها عليه تذكر أنه قد تزوج عليها أو تسرى ، يقول مجيباً لها ومنكراً عليها : إنا ما انكحناه لنحظر عليه ما أباحه الله له ، والمأمون أولى بالامتناع من غيرة بنته ، وحاله أجمل للمنع من هذا الباب والإنكار له . فوالله ان الطعن على النبي صلى الله عليه وآله بما تضمنه هذا الخبر الخبيث ، أعظم من الطعن على أمير المؤمنين عليه السلام . وما صنع هذا الخبر إلا ملحد قاصد للطعن عليهما ، أو ناصب معاند لا يبالي ان يشفي غيظه بما يرجع على أصوله بالقدح والهدم ، على أنه لا خلاف بين أهل النقل أن الله تعالى هو الذي اختار أمير المؤمنين عليه السلام لنكاح سيدة النساء صلوات الله وسلامه عليهما ، وأن النبي (صلى الله عليه وآله) رد عنها جلة أصحابه وقد خطبوها وقال « صلى الله عليه وآله » : اني لم أزوج فاطمة علياً (عليه السلام) حتى زوجها الله إياه في سمائه ، ونحن نعلم أن الله سبحانه لا يختار لها من بين الخلائق من غيرها ويؤذيها ويغمرها ، فإن ذلك من أدل دليل على كذب الراوي لهذا الخبر .

وبعد ، فإن الشيء إنما يحمل على نضائره ويلحق بأمثاله ، وقد علم كل من سمع الأخبار أنه لم يعهد من أمير المؤمنين (عليه السلام) خلاف على الرسول ، ولا كان قط بحيث يكره على اختلاف الأحوال وتقلب الأزمان وطول الصحبة ، ولا عاتبه (عليه السلام) على شيء من أفعاله ، مع أن أحداً من اصحابه لم يخل من عتاب على هفوة ونكير لأجل زلة ، فكيف خرق بهذا الفعل عادته وفارق سجيته وسنته لولا تخرص الأعداء وتعديهم .

وبعد ، فأين كان أعداؤه (عليه السلام) من بني أمية وشيعتهم عن هذه الفرصة المنهزة ؟ وكيف لم يجعلوها عنواناً لما يتخرصونه من العيوب والقروف ؟ وكيف تحملوا الكذب وعدلوا عن الحق وفي علمنا بأن أحداً من الاعداء متقدماً لم يذكر ذلك دليل على أنه باطل موضوع ؟ .

أبو محمد الحسن بن علي عليهما السلام

الوجه في مسالمة الحسن لمعاوية .

(مسألة :) فإن قال قائل : ما العذر له في خلع نفسه من الإمامة وتسليمها الى معاوية مع ظهور فجوره وبعده عن أسباب الإمامة وتعريه من صفات مستحقها ، ثم في بيعته وأخذ عطائه وصلاته واطهار مولاته والقول بإمامته ، هذا مع وفور انتصاره واجتماع أصحابه ومتابعيه من كان يبذل عنه دمه وماله ، حتى سموه مدل المؤمنين وعاتبوه في وجهه عليه السلام ؟

(الجواب) : قلنا قد ثبت انه عليه السلام الإمام المعصوم المؤيد الموفق بالحجج الظاهرة والادلة القاهرة ، فلا بد من التسليم لجميع أفعاله وحملها على الصحة ، وإن كان فيها مالا يعرف وجهه على التفصيل ، أو كان له ظاهر ربما نفرت النفوس عنه وقد مضى تلخيص هذه الجملة وتقريرها في مواضع من كتابنا هذا .

وبعد ، فإن الذي جرى منه عليه السلام كان السبب فيه ظاهراً والحامل عليه بياً جلياً لأن المجتمعين له من الأصحاب وإن كانوا كثيري العدد وقد كانت قلوب أكثرهم دغلة غير صافية ، وقد كانوا صبوا الى دنيا معاوية وامراحه من أحب في الاموال من غير مراقبة ولا مساترة ، فأظهروا له (عليه السلام) النصرة وحملوه على المحاربة والإستعداد لها طمعاً في أن يورطوه ويسلموه ،

وأحسن عليه السلام بهذا منهم قبل التولج والتلبس ، فتخلى من الأمر وتحرز من المكيدة التي كادت تتم عليه في سعة من الوقت وقد صرح (عليه السلام) بهذه الجملة وبكثير من تفصيلها في مواقف كثيرة بألفاظ مختلفة ، وقال إنما هادنت حقنا للدماء وصيانتها وإشفاقاً على نفسي وأهلي والمخلصين من أصحابي ، فكيف لا يخاف أصحابه ويهتمهم على نفسه وأهله ، وهو عليه السلام لما كتب الى معاوية يعلمه أن الناس قد بايعوه بعد أبيه عليه السلام ويدعوه الى طاعته ، فأجابه معاوية بالجواب المعروف المتضمن للمغالطة فيه والمواربة وقال له فيه : لو كنت أعلم أنك أقوم بالامر واضبط للناس وأكيد للعدو وأقوى على جميع الاحوال مني لبايعتك ، لأنني أراك لكل خير أهلاً . وقال في كتابه ان أمري وأمرك شبيه بأمر أبي بكر وأبيك وأمركم بعد وفاة رسول الله دعاه الى أن خطب خطبة بأصحابه بالكوفة يحثهم على الجهاد ويعرفهم فضله ، وما في الصبر عليه من الأجر ، وأمرهم أن يخرجوا الى معسكر فما أجابه أحد ، فقال لهم عدي بن حاتم : سبحان الله ألا تعجبون لإمامكم ؟ أين خطباء مصر ؟ فقام قيس بن سعد وفلان وفلان فبذلوا الجهاد واحسنوا القول . ونحن نعلم ان من ضمن بكلامه أولى بأن يضمن بفعاله . أو ليس أحدهم قد جلس له في مظلم ساباط وطعنه بمغول كان معه أصاب فخذه ، فشقه حتى وصل الى العظم وانتزع من يده وحمل عليه السلام الى المدائن وعليها سعيد بن مسعود عم المختار ، وكان أمير المؤمنين (عليه السلام) ولده إياها فأدخل منزله ، فأشار المختار على عمه ان يوثقه ويسير به الى معاوية على أن يطعمه خراج جوخي سنة . فأبى عليه وقال للمختار : قبح الله رأيك أنا عامل أبيه وقد أئتممني وشرفني ، وهبني نسيت بلاء أبيه أنسى رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أحفظه في ابن بنته وحبيبه ثم أن سعد بن مسعود أتاه عليه السلام بطبيب وقام عليه حتى برىء وحوله الى بعض المدائن . فمن ذا الذي يرجو السلامة بالمقام بين أظهر هؤلاء القوم عن النصرة والمعونة ؟ وقد أجاب

(عليه السلام) حجر بن عدي الكندي^(١) لما قال له سودت وجوه المؤمنين ، فقال عليه السلام ما كل أحد يحب ما تحب ولا رأيك كرايك ، وانما فعلت ما فعلت إبقاء عليكم . وروى عباس بن هشام عن أبيه عن أبي مخنف عن أبي الكنود عبد الرحمن بن عبيدة ، قال لما بايع الحسن عليه السلام معاوية أقبلت الشيعة تتلاقى بإظهار الأسف والحسرة على ترك القتال ، فخرجوا اليه بعد سنتين من يوم بايع معاوية فقال له (عليه السلام) سليمان بن صرد الخزاعي : ما ينقضي تعجبنا من بيعتك لمعاوية ومعك أربعون ألف مقاتل من أهل الكوفة ، كلهم يأخذ العطاء وهم على أبواب منازلهم ، ومعهم مثلهم من أبنائهم وأتباعهم سوى شيعتك من أهل البصرة والحجاز ، ثم لم تأخذ لنفسك ثقة في العهد ولا حظاً من العطية ، فلو كنت اذ فعلت ما فعلت اشهدت على معاوية وجوه أهل المشرق والمغرب ، وكتبت عليه كتاباً بأن الامر لك بعده ، كان الأمر علينا أيسر . ولكنه أعطاك شيئاً بينك وبينه لم يف به ثم لم يلبث ان قال على رؤوس الأشهاد أني كنت شرطت شروطاً ووعدت عداة لإطفاء نار الحرب ومداواة لقطع الفتنة ، فأما إذا جمع الله لنا الكلمة والالفة فإن ذلك تحت قدمي ، والله ما عني بذلك غيرك ، ولا أراد بذلك إلا ما كان بينه وبينك ، وقد نقض . فإذا شئت فأعدت للحرب عدة ، وأذن لي في تقدمك الى الكوفة ، فأخرج عنها عاملها وأظهر خلعه ونبذه ، على سواء أن الله لا يحب الخائنين . وتكلم الباقر بمثل كلام سليمان ، فقال الحسن عليه السلام : أنتم شيعتنا وأهل مودتنا ، ولو كنت بالحزم في أمر الدنيا أعمل ولسلطانها أربض وأنصب ، ما كان معاوية بأشد مني بأساً ولا أشد شكيمه ولا أمضى عزيمة ، ولكني أرى غير ما رأيتم وما أردت بما فعلت إلا حقن الدماء ، فارضوا بقضاء

(١) حجر بن عدي الكندي : من صلحاء الصحابة . قاتل في فتوح فارس . كان مع علي في الجمل والنهروان وصفين . قاوم معاوية . قبض عليه وأمر معاوية بقتله في مرج عذراء شرقي دمشق .

الله وسلموا لأمره والزموا بيوتكم وامسكوا . أو قال : كفوا ايديكم حتى يستريح برأ ويستراح من فاجر . وهذا كلام منه عليه السلام يشفي الصدور ويذهب بكل شبهة .

وقد روي انه عليه السلام لما طالبه معاوية بأن يتكلم على الناس ويعلمهم ما عنده في هذا الباب ، قام (عليه السلام) فحمد الله واثنى عليه ثم قال : ان أكيس الكيس التقى ، واحمق الحمق الفجور . أيها الناس انكم لو طلبتم ما بين جابلق وجابلس رجلاً جده رسول الله صلى الله عليه وآله ما وجدتموه غيري ، وغير أخي الحسين عليه السلام ، وان الله قد هداكم بأولنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، وان معاوية نازعني حقاً هو لي فتركته لصالح الأمة وحقق دمائها ، وقد بايعتموني على ان تسالموا من سالمت وقد رأيت ان أسالمة ورأيت ان ما حقن الدماء خير مما سفكها ، وارتدت صلاحكم وان يكون ما صنعت حجة على من كان يتمنى هذا الامر ، وان ادري لعله فتنة لكم ومتاع الى حين . وكلامه عليه السلام في هذا الباب الذي يصرح في جميعه بأنه مغلوب مقهور ملجأ الى التسليم دافع بالمسالمة الضرر العظيم عن الدين والمسلمين أشهر من الشمس وأجلى من الصبح .

فأما قول السائل انه خلع نفسه من الإمامة فمعاذ الله ، لأن الإمامة بعد حصولها للإمام لا تخرج عنه بقوله . وعند أكثر مخالفينا أيضاً في الإمامة أن خلع الامام نفسه لا يؤثر في خروجه من الإمامة ، وإنما ينخلع من الإمامة عندهم وهو حي بالاحداث والكبائر ، ولو كان خلعه نفسه مؤثراً لكان انما يؤثر اذا وقع إختياراً . فأما مع الإلجاء والإكراه ، فلا تأثير له لو كان مؤثراً في موضع من المواضع ، ولم يسلم أيضاً الأمر الى معاوية بل كف عن المحاربة والمغالبة لفقدان الاعوان واعواز النصار وتلافي الفتنة على ما ذكرناه ، فتغلب عليه معاوية بالقهر والسلطان مع أنه كان متغلباً على أكثره ، ولو أظهر التسليم قولاً لما كان فيه شيء إذا كان عن إكراه واضطهاد .

وأما البيعة فإن أريد بها الصفقة و اظهار الرضا والكف عن المنازعة فقد كان ذلك لكنا قد بينا جهة وقوعه والاسباب المحوجة اليه ، ولا حاجة في ذلك عليه عليه السلام . كما لم يكن في مثله حجة على أبيه عليه السلام لما بايع المتقدمين عليه ، وكف عن نزاعهم وامسك عن خلافهم ، وإن اريد بالبيعة الرضى وطيب النفس ، فالحال شاهدة بخلاف ذلك ، وكلامه المشهور كله يدل على انه (عليه السلام) أحوج وأحرج ، وأن الامر له وهو أحق الناس به . وانما كف عن المنازعة فيه للغلبة والقهر والخوف على الدين والمسلمين .

وأما أخذ العطاء فقد بينا في هذا الكتاب عند الكلام فيما فعله أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك من أخذه من يد الجائر الظالم المتغلب جائزاً ، وأنه لا لوم فيه على الأخذ ولا حرج .

وأما أخذ الصلوات فسايع بل واجب لأن كل مال في يد الجائر المتغلب على أمر الأمة يجب على الإمام وعلى جميع المسلمين انتزاعه من يده كيف ما أمكن بالطوع أو الإكراه ، ووضعه في مواضعه . فإذا لم يتمكن من إنتزاع جميع ما في يد معاويه من أموال الله تعالى وأخرج هو شيئاً منها إليه على سبيل الصلة ، فوجب عليه أن يتناوله من يده ويأخذ منه حقه ويقسمه على مستحقه لأن التصرف في ذلك المال بحق الولاية عليه لم يكن في تلك الحال إلا له ، وليس لأحد أن يقول أن الصلوات التي كان يقبلها من معاوية إنما كان ينفقها على نفسه وعياله ، ولا يخرجها الى غيره وذلك ان هذا مما لا يمكن أحد أن يدعي العلم به والقطع عليه ولا شك أنه عليه السلام كان ينفق منها لأن فيها حقه وحق عياله وأهله ، ولا بدّ من أن يكون قد أخرج منها الى المستحقين حقوقهم وكيف يظهر ذلك وهو عليه السلام كان قاصداً الى إخفائه وستره لمكان التقية ، والمحوج اليه الى قبول تلك الاموال على سبيل الصلة هو المحوج له الى ستر اخراجها واخراج بعضها الى مستحقها من

المسلمين . وقد كان عليه السلام يتصدق بكثير من أمواله ويواسي الفقراء ويصل المحتاجين . ولعل في جملة ذلك هذه الحقوق .

فأما اظهاره (عليه السلام) مولاته ، فما أظهر عليه السلام من ذلك شيئاً كما لم يبطنه . وكلامه فيه بمشهد معاوية ومنه معروف ظاهر يشهد بدم معاوية ومعائبه ، ولو فعل ذلك خوفاً واستصلاحاً وتلافياً للشر العظيم لكان واجباً ، فقد فعل أبوه عليه السلام مثله مع المتقدمين عليه واعجب من هذا كله دعوى القول بإمامته ومعلوم ضرورة منه (عليه السلام) خلاف ذلك ، وأنه كان يعتقد ويصرح بأن معاوية لا يصلح أن يكون بعض ولاية الإمام ولا تبعه فضلاً عن الإمامة نفسها ، وليس يظن مثل هذه الامور الا عامي حشوي قد قعد به التقليد . وما سبق الى اعتقاده من تصويب القوم كلهم عن التأمل وسماع الأخبار المأثورة في هذا الباب فهو لا يسمع إلا بما يوافقه . واذا سمع لم يصدق إلا بما اعجبه والله المستعان .

أبو عبد الله الحسين بن علي عليهما السلام

بيان الأسباب في قدوم الحسين الكوفة وقاتله :

(مسألة) : فإن قيل : ما العذر في خروجه عليه السلام من مكة بأهله وعياله الى الكوفة والمستولي عليها أعداؤه، والمتآمر فيها من قبل يزيد منبسط الأمر والنهي ، وقد رأى عليه السلام صنع أهل الكوفة بأبيه وأخيه ، وأنهم غدارون خوانون ، وكيف خالف ظنه ظن جميع أصحابه في الخروج وابن عباس يشير بالعدول عن الخروج ويقطع على العطب فيه ، وابن عمر لما ودعه يقول استودعك الله من قتيل ، الى غير ما ذكرناه ممن تكلم في هذا الباب . ثم لما علم بقتل مسلم بن عقيل (رضي) وقد انفضه رائداً له ، كيف لم يرجع لما علم الغرور من القوم وتفتن بالحيلة والمكيدة ، ثم كيف استجاز ان يحارب بنفر قليل لجموع عظيمة خلفها ، لها مواد كثيرة . ثم لما عرض عليه ابن زياد الأمان وأن يبايع يزيد ، كيف لم يستجب حقناً لدمه ودماء من معه من أهله وشيعته ومواليه . ولم القى بيده الى التهلكة وبدون هذا الخوف سلم أخوه الحسن عليه السلام الأمر الى معاوية ، فكيف يجمع بين فعليهما بالصحة ؟

(الجواب) : قلنا قد علمنا أن الإمام متى غلب في ظنه أنه يصل الى حقه والقيام بما فوض اليه بضرب من الفعل ، وجب عليه ذلك وان كان فيه ضرب من المشقة يتحمل مثلها تحملها ، وسيدنا أبو عبد الله عليه السلام لم

يسر طالباً للكوفة الا بعد توثق من القوم وعهود وعقود ، وبعد ان كاتبوه عليه السلام طائعين غير مكرهين ومبتدئين غير مجبيين . وقد كانت المكاتبه من وجوه أهل الكوفة واشرافها وقرائها ، تقدمت اليه في أيام معاوية وبعد الصلح الواقع بينه وبين الحسن (عليه السلام) فدفعهم وقال في الجواب ماوجب . ثم كاتبوه بعد وفاة الحسن (ع) ومعاوية باقي فوعدهم ومنّاهم ، وكانت أياماً صعبة لا يطمع في مثلها . فلما مضى معاوية وأعادوا المكاتبه وبذلوا الطاعة وكرروا الطلب والرغبة ورأى (عليه السلام) من قوتهم على من كان يليهم في الحال من قبل يزيد ، وتشحنهم عليه وضعفه عنهم ، ما قوى في ظنه ان المسير هو الواجب ، تعين عليه ما فعله من الإجتهد والتسبب ، ولم يكن في حسابه أن القوم يغدر بعضهم ، ويضعف أهل الحق عن نصرته ويتفق بما اتفق من الأمور الغربية . فإن مسلم بن عقيل رحمة الله عليه لما دخل الكوفة أخذ البيعة على أكثر أهلها . ولما وردها عبيد الله بن زياد وقد سمع بخبر مسلم ودخوله الكوفة وحصوله في دار هاني بن عروة المرادي رحمة الله عليه على ما شرح في السير ، وحصل شريك بن الاعور بها جاءه ابن زياد عايداً وقد كان شريك وافق مسلم بن عقيل على قتل ابن زياد عند حضوره لعيادة شريك ، وامكنه ذلك وتيسر له ، فما فعل واعتذر بعد فوت الامر إلى شريك بأن ذلك فتك ، وأن النبي صلى الله عليه وآله قال أن الإيمان قيد الفتك . ولو كان فعل مسلم بن عقيل من قتل ابن زياد ما تمكن منه ، ووافقه شريك عليه لبطل الأمر . ودخل الحسين عليه السلام الكوفة غير مدافع عنها ، وحسر كل أحد قناعه في نصرته ، واجتمع له من كان في قلبه نصرته وظاهره مع أعدائه . وقد كان مسلم بن عقيل أيضاً لما حبس ابن زياد هائياً سار اليه في جماعة من أهل الكوفة ، حتى حصره في قصره وأخذ بكظمه ، وأغلق ابن زياد الأبواب دونه خوفاً وجبناً حتى بث الناس في كل وجه يرغبون الناس ويهربونهم ويخذلونهم عن ابن عقيل ، فتقاعدوا عنه وتفرق أكثرهم ، حتى أمسى في شر ذمة ، ثم انصرف وكان من أمره ما كان . وإنما أردنا بذكر هذه

الجملة أن أسباب الظفر بالأعداء كانت لايحة متوجهة ، وإن الإتفاق السيء عكس الأمر وقلبه حتى تم فيه ما تم . وقد هم سيدنا أبو عبد الله عليه السلام لما عرف بقتل مسلم بن عقيل ، وأشير عليه بالعود فوثب اليه بنو عقيل وقالوا والله لا ننصرف حتى ندرك ثأرنا أوندوق ما ذاق أبونا . فقال عليه السلام : لا خير في العيش بعد هؤلاء . ثم لحقه الحر بن يزيد ومن معه من الرجال الذين انفذهم ابن زياد ، ومنعه من الانصراف ، وسامه ان يقدمه على ابن زياد نازلاً على حكمه ، فامتنع . ولما رأى أن لا سبيل له الى العود ولا الى دخول الكوفة ، سلك طريق الشام سائراً نحو يزيد بن معاوية لعلمه عليه السلام بأنه على ما به أرق من ابن زياد وأصحابه ، فسار عليه السلام حتى قدم عليه عمر بن سعد في العسكر العظيم ، وكان من أمره ما قد ذكر وسطر ، فكيف يقال انه القى بيده الى التهلكة ؟ وقد روى أنه صلوات الله وسلامه عليه وآله قال لعمر بن سعد : اختاروا مني إما الرجوع الى المكان الذي اقبلت منه ، أو ان اضع يدي في يد يزيد ابن عمي ليرى في رأيه ، وإما ان تسيروني الى ثغر من ثغور المسلمين ، فأكون رجلاً من أهله لي ماله وعلي ما عليه . وان عمر كتب الى عبيد الله بن زياد بما سئل فأبى عليه وكتبه بالمناجزة وتمثل بالبيت المعروف وهو :

الآن علقت مخابلنا به يرجو النجاة ولات حين مناص

فلما رأى (ع) إقدام القوم عليه وان الدين منبوذ وراء ظهورهم ، وعلم أنه إن دخل تحت حكم ابن زياد تعجل الذل وآل امره من بعد الى القتل ، التجأ الى المحاربة والمدافعة بنفسه وأهله ومن صبر من شيعته ، ووهب دمه ووقاه بنفسه . وكان بين إحدى الحسينين : إمّا الظفر فربما ظفر الضعيف القليل ، أو الشهادة والميتة الكريمة .

وأما مخالفة ظنه عليه السلام لظن جميع من أشار عليه من النصحاء

كابن عباس وغيره ، فالظنون أنما تغلب بحسب الامارات . وقد تقوى عند واحد وتضعف عند آخر ، لعل ابن عباس لم يقف على ما كوتب به من الكوفة ، وما تردّد في ذلك من المكاتبات والمراسلات والعهود والمواثيق . وهذه أمور تختلف أحوال الناس فيها ولا يمكن الإشارة إلّا الى جملتها دون تفصيلها .

فأمّا السبب في أنه (ع) لم يعد بعد قتل مسلم بن عقيل ، فقد بينّا وذكرنا أن الرواية وردت بأنّه عليه السلام همّ بذلك ، فمنع منه وحيل بينه وبينه .

فأمّا محاربة الكثير بالنفر القليل ، فقد بينّا أن الضرورة دعت إليها وان الدين والحزم ما اقتضى في تلك الحال إلّا ما فعله ، ولم يبذل ابن زياد من الأمان ما يوثق بمثله . وإنّما أراد إذلاله والغضّ من قدره بالنزول تحت حكمه ، ثم يفضي الأمر بعد الذلّ الى ما جرى من إتلاف النفس . ولو أراد به (ع) الخير على وجه لا يلحقه فيه تبعه من الطاغية يزيد ، لكان قد مكّنه من التوجه نحوه واستظهر عليه بمن ينفذه معه . لكن التراث البدوية والأحقاد الوثنية ظهرت في هذه الأحوال . وليس يمتنع أن يكون عليه السلام من تلك الأحوال مجوراً أن يفيء إليه قوم ممن بايعه وعاهده وقعد عنه ، ويحملهم ما يكون من صبره واستسلامه وقلة ناصره على الرجوع الى الحقّ ديناً أو حمية ، فقد فعل ذلك نفر منهم حتى قتلوا بين يديه شهداء . ومثل هذا يطمع فيه ويتوقع في أحوال الشدة .

فأمّا الجمع بين فعله (ع) وفعل أخيه الحسن فواضح صحيح ، لأن أخاه سلّم كفاً للفتنة وخوفاً على نفسه وأهله وشيعته ، واحساساً بالغدر من أصحابه . وهذا لما قوي في ظنه النصرة ممن كاتبه وتوثق له ، ورأى من أسباب قوة أنصار الحق وضعف أنصار الباطل ما وجب عليه الطلب والخروج . فلما انعكس ذلك وظهرت امارات الغدر فيه وسوء الاتفاق رام

الرجوع والمكافاة والتسليم كما فعل أخوه ، فمنع من ذلك وحيل بينه وبينه ،
فالحالان متفقان . إلا أن التسليم والمكافاة عند ظهور أسباب الخوف لم يقبل
منه ، ولم يجب إلا الى المودعة ، وطلب نفسه (ع) فمنع منها بجهده حتى
مضى كريماً الى جنة الله ورضوانه . وهذا واضح لمن تأمله ، وإذا كنّا قد بينّا
عذر أمير المؤمنين عليه السلام في الكف عن نزاع من استولى على ما هو
مردود إليه من أمر الأمة ، وأن الحزم والصواب فيما فعله ، فذلك بعينه عذر
لكل إمام من أبنائه عليهم السلام في الكف عن طلب حقوقهم من الإمامة ،
فلا وجه لتكرار ذلك في كل إمام من الأئمة (ع) والوجه أن نتكلّم على ما لم
يمض الكلام على مثله .

أبو الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام

في وجه قبول الرضا (ع) لولاية العهد

(مسألة) : إن قيل كيف تولى علي بن موسى الرضا عليه السلام العهد للامون ، وتلك جهة لا يستحق الإمامة منها ، أوليس هذا إيهاماً فيما يتعلق بالدين ؟

(الجواب) : قلنا قد مضى من الكلام في سبب دخول أمير المؤمنين في الشورى ما هو أصل في هذا الباب ، وجملته ان ذا الحق له أن يتوصل إليه من كل جهة ، وبكل سبب ، لا سيما اذا كان يتعلق بذلك الحق تكليف عليه ، فإنه يصير واجباً عليه التوصل والتحمل والتصرف في الإمامة مما يستحقه الرضا صلوات الله عليه وآله بالنص من آبائه . فإذا دفع عن ذلك وجعل إليه من وجه آخر أن يتصرف فيه ، وجب عليه أن يجيب الى ذلك الوجه ليصل منه الى حقه . وليس في هذا إيهام لأن الأدلة الدالة على استحقاقه (ع) للإمامة بنفسه تمنع من دخول الشبهة بذلك ، وان كان فيه بعض الإيهام يحسنه دفع الضرورة إليه كما حملته وآبائه (ع) على إظهار متابعة الظالمين والقول بإمامتهم ، ولعله (ع) أجاب الى ولاية العهد للتقية والخوف ، وأنه لم يؤثر الامتناع الى من ألزمه ذلك وحمله عليه فيفضي الأمر الى المبينة والمجاهرة والحال لا يقتضيها وهذا بين ..

القائم المهدي صلوات الله عليه

بيان الوجه في غيبته :

(مسألة) : إن قال قائل فما الوجه في غيبته عليه السلام واستاره على الاستمرار والدوام حتى ان ذلك قد صار سبباً لنفي ولادته وانكار وجوده ؟ وكيف يجوز أن يكون اماماً للخلق وهو لم يظهر قط لأحد منهم ، وآبأؤه (ع) وان كانوا غير آمريين فيما يتعلق بالإمامة ولا ناهيين ، فقد كانوا ظاهريين بارزين يفتون في الأحكام ويرشدون عند المعضلات لا يمكن أحد نفي وجودهم وان نفي إمامتهم ؟ .

(الجواب) : قلنا أما الاستار والغيبة فسيبهما اخافة الظالمين له على نفسه ، ومن أخيف على نفسه فقد احوج الى الاستار ، ولم تكن الغيبة من ابتدائها على ما هي عليه الآن ، فإنه في ابتداء الأمر كان ظاهراً لأوليائه غائباً عن أعدائه ، ولما اشتد الأمر وقوي الخوف وزاد الطلب استتر عن الولي والعدو ، فليس ما ذكره السائل من أنه لم يظهر لأحد من الخلق صحيحاً .

فأما كون ذلك سبباً لنفي ولادته (ع) فلم يكن سبباً لشيء من ذلك إلا بالشبهة وضعف البصيرة والتقصير عن النظر الصحيح ، وما كان التقصير داعياً إليه والشبهة سببه من الاعتقادات ، وعلى الحق فيه دليل واضح باد لمن أراده ، ظاهر لمن قصده ، ليس يجب المنع في دار التكليف والمحنة منه ،

ألا ترى أن تكليف الله تعالى من علم أنه يكفر قد صار سبباً لاعتقادات كثيرة باطلة ، فالملحدون جعلوه طريقاً إلى نفي الصانع ، والمجبرة جعلته طريقاً إلى أن القبيح منا لا يقبح من فعله تعالى ، وآخرون جعلوه طريقاً إلى الشك والحيرة والدفع عن القطع على حكمه القديم تعالى ، وكذلك فعل الآلام بالأطفال والبهائم قد شك كثير من الناس ، منهم الثنوية وأصحاب التناسخ والبركية والمجبرة ، ولم يكن دخول الشبهة بهذه الأمور على من قصر في النظر وانقاد إلى الشبهة مع وضوح الحق له لو أراد ، موجباً على الله دفعها ، حتى لا يكلف إلا المؤمنين ولا يؤلم إلا البالغين . ولهذا الباب في الأصول نظائر كثيرة ذكرها يطول ، والإشارة إليها كافية . وأما الفرق بينه وبين آباءه عليهم السلام فواضح ، لأن خوف من يشار إليه بأنه القائم المهدي الذي يظهر بالسيف ويظهر الأعداء ويزيل الدول والممالك ، لا يكون كخوف غيره ممن يجوز له مع الظهور التقية وملازمة منزله ، وليس من تكليفه ولا مما سبق أنه يجري على يده الجهاد واستيصال الظالمين .

المصلحة بوجوده :

(مسألة) : فإن قيل : إذا كان الخوف قد اقتضى أن المصلحة في استتاره وتباعده فقد تغيرت الحال إذاً في المصلحة بالإمام واختلف ، وصار ما توجبونه من كون المصلحة مستمرة بوجوده وأمره ونهيه مختلفاً على ما ترون ، وهذا خلاف مذهبكم .

(الجواب) : قلنا المصلحة التي توجب استمرارها على الدوام بوجوده وأمره ونهيه ، إنما هي للمكلفين . وهذه المصلحة ما تغيرت ولا تتغير ، وإنما قلنا أن الخوف من الظالمين اقتضى أن يكون من مصلحته هو (ع) في نفسه الاستتار والتباعد ، وما يرجع إلى المكلفين به لم يختلف ، ومصلحتنا وإن كانت لا تتم إلا بظهوره وبروزه ، فقد قلنا أن مصلحته الآن في نفسه في خلاف الظهور ، وذلك غير متناقض ، لأن من أخاف الإمام واحوجه إلى الغيبة

والى أن يكون الاستار من مصلحته قادر على أن يزيل خوفه ، فيظهر ويبرز ويصل كل مكلف الى مصلحته ، والتمكن مما يسهل سبيل المصلحة تمكن من المصلحة فمن هذا الوجه لم يزل التكليف الذي (به) الإمام لطف فيه عن المكلفين بالغية منه والاستار ، على ان هذا يلزم في النبي (ص) لما استتر في الغار وغاب عن قومه بحيث لا يعرفونه ، لأننا نعلم أن المصلحة بظهوره وبيانه كانت ثابتة غير متغيرة . ومع هذه الحال فإن المصلحة له في الاستار والغية عند الخوف ، ولا جواب عن ذلك . وبيان أنه لا تنافي فيه ولا تناقض إلا بمثل ما اعتمدناه بعينه .

في الوجه في غيبته عن أوليائه وأعدائه :

(مسألة) : فإن قيل : فإذا كان الامام (ع) غائباً بحيث لا يصل إليه أحد من الخلق ولا ينتفع به ، فما الفرق بين وجوده وعدمه ؟ وإذا جاز ان يكون اخافة الظالمين سبباً لغيبته بحيث لا يصل الى مصلحتنا به حتى إذا زالت الاخافة ظهر ، فلم لا جاز أن يكون اخافتهم له سبباً لأن يعدمه الله تعالى ، فإذا انقادوا واذعنوا أوجده الله لهم ؟

(الجواب) : قلنا : أول ما نقوله إنا غير قاطعين على ان الامام (ع) لا يصل إليه أحد ولا يلقاه بشر ، فهذا أمر غير معلوم ولا سبيل الى القطع عليه ، ثم الفرق بين وجوده غائباً عن أعدائه للتقية وهو في خلال ذلك منتظر أن يمكنه فيظهر ويتصرف ، وبين عدمه واضح لا خفاء به . وهو الفرق بين أن تكون الحجة فيما فات من مصالح العباد لازمة لله تعالى ، وبين أن تكون لازمة للبشر ، لأنه إذا اخيف فغيب شخصه عنهم كان ما يفوتهم من مصلحة عقيب فعل سببوه وإلجائه إليه ، فكانت العهدة فيه عليهم والذم لازماً لهم وإذا أعدمه الله تعالى ، ومعلوم أن العدم لا يسببه الظالمون بفعلهم ، وإنما يفعله الله تعالى اختياراً ، كان ما يفوت بالاعدام من المصالح لازماً له تعالى ومنسوباً إليه .

(مسألة) : فإن قيل فالحدود التي تجب على الجناة في حال الغيبة كيف حكمها ؟ وهل تسقط عن أهلها ؟ وهذا ان قلتموه صرحتم بنسخ شريعة الرسول (ص) وان أثبتموه فمن الذي يقيمها والامام (ع) غائب مستر ؟

(الجواب) : قلنا : أما الحدود المستحقة بالأعمال القبيحة فواجبة في جنوب مرتكبي القبائح ، فإن تعذر على الإمام في حال الغيبة إقامتها فالإثم فيما تعذر من ذلك على من سبب الغيبة وأوجبها بفعله ، وليس هذا نسخاً للشريعة ، لأن المتقرر بالشرع وجوب إقامة الحد مع التمكن وارتفاع الموانع ، وسقوط فرض إقامته مع الموانع وارتفاع التمكن لا يكون نسخاً للشرع المتقرر ، لأن الشرط في الوجوب لم يحصل . وإنما يكون ذلك نسخاً لو سقط فرض إقامة الحدود عن الإمام مع تمكنه ، على أن هذا يلزم مخالفينا في الإمامة اذا قيل لهم كيف الحكم في الحدود التي تستحق في الأحوال التي لا يتمكن فيها أهل الحل والعقد من نصب إمام واختياره ؟ وهل تبطل الحدود أو تستحق مع تعذر إقامتها ؟ وهل يقتضي هذا التعذر نسخ الشريعة فأى شيء اعتصموا به من ذلك فهو جوابنا بعينه .

حاجة الناس للإمام :

(مسألة) : فإن قيل فالحق مع غيبة الإمام كيف يدرك وهذا يقتضي أن يكون الناس في حيرة مع الغيبة ؟ فان قلتم أنه يدرك من جهة الأدلة المنصوبة إليه قيل لكم هذا يقتضي الاغتناء عن الإمام بهذه الأدلة .

(الجواب) : قلنا : أما العلة المحوجة الى الإمام في كل عصر وعلى كل حال ، فهي كونه لطفاً فيما أوجب علينا فعله من العقليات من الانصاف والعدل واجتناب الظلم والبغي ، لأن ما عدا هذه العلة من الأمور المستندة الى السمع والعبادة به جايز ارتفاعها لجواز خلق المكلفين من العبادات الشرعية كلها ، وما يجوز على حال ارتفاعه لا يجوز أن يكون علته في أمر

مستمر لا يجوز زواله . وقد استقصينا هذا المعنى في كتابنا الشافي في الإمامة وأوضحناه ، ثم نقول من بعده أن الحق في زماننا هذا على ضربين : عقلي وسمعي : فالعقلي ندركه بالعقل ولا يؤثر فيه وجود الإمام ولا فقده . والسمعي إنما يدرك بالنقل الذي في مثله الحجة . ولا حق علينا يجب العلم به من الشرعيات إلا وعليه دليل شرعي . وقد ورد النقل به عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة من ولده صلوات الله عليهم ، فنحن نصيب الحق بالرجوع الى هذه الأدلة والنظر فيها . والحاجة مع ذلك كله الى الإمام ثابتة لأن الناقلين يجوز أن يعرضوا عن النقل إما بشبهة أو اعتماد فينقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقله حجة ولا دليل ، فيحتاج حينئذ المكلفون الى دليل هو قول الإمام وبيانه ، وإنما يثق المكلفون بما نقل إليهم ، وانه جميع الشرع لعلمهم بأن وراء هذا النقل إماماً متى اختل استدرك عما شذ منه ، فالحاجة الى الإمام ثابتة مع ادراك الحق في أحوال الغيبة من الأدلة الشرعية على ما بيناه .

في بيان علة استتاره :

(مسألة) : فإن قيل : إذا كانت العلة في استتار الإمام خوفه من الظالمين واتقائه من المعاندين فهذه العلة زائلة في أولياته وشيعته ، فيجب أن يكون ظاهراً لهم أو يجب أن يكون التكليف الذي أوجب إمامته لطفاً فيه ساقطاً عنهم ، لأنه لا يجوز أن يكلفوا بما فيه لطف لهم ثم يحرموه بجناية غيرهم .

(الجواب) : قلنا : قد أجاب أصحابنا عن هذا بأن العلة في استتاره من الأعداء هي الخوف منهم والتقبة . وعلة استتاره من الأولياء لا يمتنع أن يكون لثلاثا يشيعوا خبره ويتحدثوا عنه مما يؤدي الى خوفه وان كانوا غير قاصدين بذلك . وقد ذكرنا في كتاب الإمامة جواباً آخر ، وهو أن الإمام (عليه السلام) عند ظهوره عن الغيبة إنما يعلم شخصه ويتميز عينه من جهة المعجز

الذي يظهر على يديه لأن النص المتقدم من آباءه عليهم السلام لا يميز شخصه من غيره ، كما يميز النص أشخاص آباءه (عليهم السلام) لما وقع على إمامتهم . والمعجز إنما يعلم دلالة وحجة بضرب من الاستدلال ، والشبهة معترضة لذلك وداخلة عليه ، فلا يمتنع على هذا أن يكون كل من لم يظهر له من أوليائه ، فلأن المعلوم من حاله أنه متى ظهر له قصر في النظر في معجزه ، ولحق به هذا التقصير عند دخول الشبهة لمن يخاف منه من الأعداء ، وقلنا أيضاً أنه غير ممتنع أن يكون الإمام عليه السلام يظهر لبعض أوليائه ممن لا يخشى من جهته شيئاً من أسباب الخوف ، فإن هذا مما لا يمكن القطع على ارتفاعه وامتناعه ، وإنما يعلم كل واحد من شيعته حال نفسه ، ولا سبيل له إلى العلم بحال غيره .

ولولا أن استقصاء الكلام في مسائل الغيبة يطول ويخرج عن الغرض بهذا الكتاب لأشبعناه ها هنا . وقد أوردنا منه الكثير في كتابنا في الإمامة ولعلنا نستقصي الكلام فيه ونأتي على ما لعله لم نورد في كتاب الإمامة في موضع نفرده له ، إن أقر الله تعالى في المدة وتفضل بالتأييد والمعونة ، فهو المؤول ذلك والمأمول لكل فضل وخير قريباً من ثوابه وبعداً من عقابه ، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين .

الفهرس

الموضوع.....	الصفحة
تقديم وترجمة المؤلف	٥
بيان الخلاف في نزاهة الأنبياء عن الذنوب	١٥
تنزيه الأنبياء عن كافة الصغائر والكبائر	١٧
تنزيه آدم عليه السلام	٢٤
تنزيه نوح عليه السلام	٣٥
تنزيه إبراهيم عليه السلام	٣٩
يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم عليهم السلام	٦٦
يوسف بن يعقوب عليهما السلام	٧٢
أيوب عليه السلام	٩٠
شعيب عليه السلام	٩٦
موسى عليه السلام	١٠٠
داوود عليه السلام	١٢٦
سليمان عليه السلام	١٣٣
يونس عليه السلام	١٤١
عيسى عليه السلام	١٤٥

الموضوع	الصفحة
سيدنا محمد المصطفى صلّى الله عليه وآله	١٥٠
تنزيه الأئمة عليهم السلام	١٨٢
أمير المؤمنين عليّ عليه السلام	١٨٢
الحسن بن علي عليهما السلام	٢٢١
أبو عبد الله الحسين بن علي عليهما السلام	٢٢٧
أبو الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام	٢٣٢
القائم المهدي صلوات الله عليه	٢٣٣
الفهرس	٢٣٩

